FELIX BUFFIERE

MITURILE LUI HOMER ŞI GÂNDIREA GREACĂ

CUPRINS:

Prefață.
Introducere…,., Partea întâi – POZIȚIILE EXEGEZEI ANTICE…
Capitolul I Bătălia în jurul lui Homer.
I Homer, biblie a grecilor…”: 9
II Duşmanii lui Homer: atacul filosofilor… 11
III Duşmanii lui Homer: Zoii… 19
IV Homer, poet inspirat…,.,. 21
Capitolul II Miturile lui Homer, oglindă a lumii invizibile.
I Mitul şi cele două planuri ale sale… _. 27
II Mituri şi mistere: văluri asupra adevărului… 30
III Mitul, ca şi oracolele, oferă o enigmă fecundă_. 32
IV Penumbra mitului face adevărul mai frumos. _ 33
Capitolul III Alegorie şi simbolism.
I De la „hyponoia” la alegorie… 36
II Enigmă, mister, filosofie…
III Simbolurile: precizări şi vise…: 41
IV Pitagoricienii şi limbajul simbolic… 46
V Etimologia, mijloc de exegeză…; w 47
Capitolul IV De la Heraclit la Eustathius. Inventarul surselor.
I „Alegoriile” lui Heraclit… 53
II „Peştera nimfelor” a lui Porphirius… 56
III „Teologia” lui Cornutus…; 56
IV „Viața lui poezia lui Homer”…; 58
V Şcolile şi Eustathius… 61
Partea a II a – SECRETELE LUMII MATERIALE.
Capitolul I Homer şi fizica Capitolul II Elementele la presocratici.
I Apa lui Thales şi Oceanul lui Homer… 71
II Aerul lui Anaximene şi Diogene şi Zeus-ul lui Homer 72
III Xenophanes: apă şi pământ. 75
IV Heraclit, Anaxagora, Parmenide: aer, eter şi foc… 76
V Cele patru elemente ale lui Empedocle… 78
VI Cele patru elemente ale lui Philolaos… 80
Capitolul III Mitul Celor '. Patru elemente.
I Bătălia zeilor: Thcagencs din Rhegium… 83

II Zcus şi llera pe muntele Ida...<. – 87
III „Legăturile" Heţej... – •. – - -^ <- -9*
IV împărţirea lumii între Zeus, Hades şi Poseidon... 95
Capitolul IV Exegeza alegorică înainte de stoici.
I"Alegoria în timpul lui Platon... 401
•: II Metrodor din Lampsacos... 102
: III Stesimbrotos şi Qlaucon... 108
Capitolul V Sub Portic.
I Stoicii şi' zeii fabulei... 114
HSufletullumii şi ramificaţiile sale... •. • • • • 116
III Zenon: Afrodita şi Dioscurii... -; 120
IV Cleanthes şi Chrysippos... 122
V Un precursor al stoicilor: Xenocrates...: 124
Capitolul IV Mituri cosmogonice: Scutul, Hefaistos, Ares şi.
Afrodita.
I Hefaistos şi scutul lui Ahile... • 127
II Hefaistos azvârlit din cer... • ţŞf [)
III Iubirea lui Ares cu Afrodita... 138
Capitolul VII Mituri cosmogonice. Thetis şi Briareu, Proteu.
I Thetis şi Briareu în-ajutorul lui Zeus... • • •. 142
II Proteu şi Idothea...; 147
Capitolul VIII Apolo şi Soarele. Artemis şi Luna.
I Apolo-soare: cele mai vechi identificări... •. 153
II Săgeţile lui Apolo şi razele soarelui... 156
III Transferarea funcţiilor apolinice zeului solar... 157
IV Apolo şi ciuma din Iliada... 159
V Artemis şi luna... 163
Capitolul IX Homer savant infailibil.
I Astronomia lui Homer... 168
II Structura universului. Sfericitatea pământului... 173
III Mareele şi Charybda... 181
IV Cutremure şi eclipse... 183
Capitolul X Exegeza istorică a miturilor. Palaiphatos.
I Principiile exegezei istorice... 186
II Palaiphatos: diversele culegeri... 188
III Centaurii şi Himera... 191
— IV Monştrii Odiseii... 193
V Astrologi şi magicieni... 194
VI Miturile fierăritului şi ale culesului viilor... Jgg.
VII Aristotel şi vacile soarelui... 198
VIII Euhemer... Îl^
Partea a treia – CONDIŢIA UMANĂ.
Capitolul I Cartea binelui şi a răului.
Capitolul II Cele trei părţi ale sufletului. Acorduri şi discordanţe.
I Psihologia lui Homer... 209
II Homer şi Platon... 214

III Sediul raţiunii şi pasiunilor... 219
Capitolul III Zeii înţelepciunii şi ai raţiunii. Atena şi Hermes.
I Atena... 225
II Hermes... 232
Capitolul IV Zei ai nebuniei şi ai pasiunii: Ares, Afroditã.
I Ares... 238
II Afrodita... 242
Capitolul V Homer şi marile şcoli de moralã.
I Homer şi peripateticienii... 246
II Homer şi morala Porticului... 251
III Homer şi morala plãcerii... 255
Capitolul VI Regulile vieţii plãcute dupã Homer.
I Hrana... 259
II Bãutura... 261
III Plãcerile dragostei... 263
IV Bogãţiile... 266
V Mânia: Ahile... 268
VI Alegorii morale: Rugile, Charis, Proteu... 269
Capitolul VII Cetatea dupã Homer.
I Homer şi diversele tipuri de guvernare... 274
II Preferinţa lui Homer pentru monarhie... 276
III Datoriile şefilor, dupã Homer... 277
IV Arta oratoricã... 279
V Rãzboiul – greci şi barbari... 282
VI Homer, breviarul soldatului... 284
VII Homer, strateg şi tactician... 286
VIII Anarhiştii Odiseii/Ciclopii.77"... 287
IX Comuniştii Iliadei: Hipemolgii... 289
Capitolul VIII Un ideal de umanitate: Ulise.
I Sofiştii şi Ulise: şiretenie şi sinceritate... 292
II Ireproşabilul Ulise... 296
III Ulise şi cinicii... •. -•. 298
IV Uliso şi stoicii... 300
V Luptele înţeleptului împotriva plãcerii şi viciului... 301
VI Sirenele... 303
VII Ulise, înţeleptul platonician... 308
VIII De la Calypso la Penelopa... 310
Partea a patra -MISTERELE LUMII INVIZIBILE.
Capitolul I Exegeza neoplatonicã şi neopitagoreicã Capitolul II Homer şi nemurirea sufletelor.
I Homer crede în nemurire... 320
II Dublul suflet al lui Heracles... _ 324
Capitolul III Iliada şi Odiseea, Poeme mistice.
I Iliada... 330
II Odiseea... 332
Capitolul IV Peştera nimfelor.

I Autorul şi izvoarele sale... • 338
II Peştera, simbolul lumii... 343
III Destinul sufletelor care se încarnează... 347
Capitolul V Cele două porți ale peşterii nimfelor şi circuitul sufletelor între pămtnl şi stele.
I Porți şi tropice... 354
II Trecerile spre lumea cealaltă în mitul lui Er... 356 i î-: III Cele două porți ale peşterii... 357
IV Galaxia şi poporul de vis... 358
V Porțile soarelui... 359
VI O exegeză anterioară a peşterii nimfelor... 361
VII Boreas şi Notos: naşterea şi moartea... 363
VIII Poarta de sud. Simbolismul porții..._. 365
IX Cele două porți: simbolismul dualității... 366
Capitolul VI Sufletul prizonier al trupului/*>
I Ulise şi Calypso... G369
II Ares şi Afrodita... 372
Capitolul VII Armonii pitagoreice. Muzică şi sirene.
I Muzică umană şi armonia sufletului... 374
II' Sufletele desprinse şi cântecul Sirenelor... 377
III Sirenele şi sufletul întrupat... 382
Capitolul VIII Rituri funebre şi lăcaşurile din lumea cealaltă.
I Rituri funebre în cinstea lui Patrocle... 385
II Hadesul şi cei trei mari osândiți. 387
III Câmpiile Elizee şi Hadesul aerian... 390 7 FEB.
IV Variații platoniciene asupra Hadesului şi a Câmpiijor.
Elizee i... 395
Capitolul IX Roata reincarnărilor. Mitul Circei.
I Suflet uman şi suflet animal... 399
II Circe şi tovarăşii lui Ulise sau mitul metempsihozei 403
III O altă exegeză a mitului Circe... 409
IV Lupii şi leii, imagine sau realitate?... 41(
Capitolul X Zeii lui Homer la plalonicieni. De la Plutarh la.
Porphinus.
I Demonii lui Plutarh... 415
II Zeii lui Homer şi demonii lui Maxim din Tyr... 417
III Demonii cei răi şi zeii cu acelaşi nume... 420
IV Plotin şi zeii mitologiei... 422
V Porphirius: tratatul „Despre Statui”... 426
Capitolul XI Zeii lui Homer la Syrianus şi Produs.
I Maestrul lui Produs, Syrianus... 430
II Teologia lui Produs... 431
III Iubirile divine... 433
IV Luptele dintre zei... 437
V Problema răului şi responsabilitatea divină... 440
VI Zeii care mănlncă şi beau, care râd şi plâng. 442

Capitolul XII Zeii lui Homer şi numele pitagoreice.
I Bazele aritmologiei... 445
II Homer şi aritmologia... 447
III Teologia aritmetică... 450
IV Monada şi Diada: Proteu, Apolo... 451
V Doi care fac unu: Dioscurii... 452
VI Patru: Eol... 455
VII Şapte: Atena – Nouă... 456
VIII Zece: Atlas... 458
Concluzie.
Note complementare.
I O problemă de teologie geometrică la Philolaos. Cele patru elemente şi unghiul triunghiului... 468
II Homer şi astrologia... 469
Apendice... 472
Note... 491

Când în secolul VII î.e.n. tiranul atenian Pisistrate a dispus publicarea primei ediții oficiale a poemelor homerice, el nu a făcut decât să consfințească editorial o tradiție de mai multe secole. În ce timp şi unde s-a născut legendarul poet este un mister: şapte oraşe antice îşi disputau cinstea de a fi fost locul lui de naştere, printre care Smirna, unde s-au păstrat urmele unui cult homeric şi Chios, unde exista o familie a honurizilor. Anticii nu erau în acord nici asupra epocii în care va fi trăit: pentru unii el a fost contemporanul războiului troian şi, în eonsecință, a descris în calitate de martor ocular asediul cetății lui Priam (anul 1184 î.e.n. conform tradiției); Eratostene credea că s-a născut o sută de ani după război, Aristotel fixa existența poetului la un secol şi jumătate după căderea Troiei, Herodot îl socotea pe Homer un contemporan al lui Hesiod (secolul VII î.e.n.), cu care se va fi înfruntat într-un concurs poetic. Astăzi opiniile converg spre concluzia că Homer a trăit în secolul IX: nu el ar fi inventat materia celor două epopei, ci şi-ar fi pus'doar amprenta geniului asupra unui material epic deja existent. Multă vreme cercetătorii au crezut că legendele referitoare la războiul troian şi poemele homerice au circulat timp de câteva secole pe cale orală, întrucât în vremea homerică scrisul era necunoscut (cele câteva versuri unde apare verbul „a scrie” au fost considerate fie interpolări, fie s-a dat cuvântului alt sens). Spectaculoasa descifrare a scrierii cretane (liniarul B) de către Ventris şi Chadwick a spulberat definitiv argumentul principal al acestei teorii. Nici asupra faptului dacă Iliada şi Odiseea sunt opera unui singur autor, exegeții antici şi moderni nu sunt de acord: în epocă alexandrină aşa numiții horizontes (despărțitorii) căutau contradicții între Iliada şi Odiseea pentru a demonstra faptul că fiecare dintre ele şi-a avut propriul ei autor. Examinarea din această perspectivă a poemelor a fost reluată în 1795, când Friedrich August Wolf a publicat Prolegomena ad Homerum, unde în baza aceluiaşi tip de analiză a descoperit contradicții nii

numai între cele două epopei, ci şi în interiorul fiecăreia, astfel încât, după opinia sa, împărtăşită de_mulți exegeți până în zilele noastre, Iliada şi Odiseea au avut mai mulți autori: un număr neprecizat de poeme vor fi fost contopite în vremea lui Pisistrate de către spirite minore. Ceea ce citim astăzi sub numele lui Homer ar fi numai opera unor inabili compilatori! Dar, chiar şi în Antichitate Seneca ironiza asemenea cercetări pe care le considera a nu avea nici un sens: „asta a fost boala grecilor să studieze câți vâslaşi a avut Ulise, dacă Iliada a fost scrisă înaintea Odiseei, apoi dacă ele sunt opera aceluiaşi autor" (De Brevitate vitae): „şi", conchide filosoful, „prin asemenea considerații omul nu se arată a fi mai înțelept, ci doar mai pedant"...Oricum ar fi, cercetarea din această perspectivă a unor opere ca Eneida, Divina Comedie, Faust etc. au zdruncinat serios credința în valoarea argumentului contradicțiilor pentru demonstrarea existenței mai multor autori ai poemelor, ca să nu mai vorbim despre faptul că multe din contradicțiile invocate nu există în realitate (vezi Studiul introductiv la reeditarea traducerii Odiseii lui Mumu, ed. Univers, 1979).

Dar, indiferent de timpul când a trăit, indiferent de faptul dacă el este autorul unic al celor două epopei, indiferent de faptul dacă el şi-a scris sau doar şi-a recitat poemele, cu Homer s-au identificat grecii tuturor epocilor. „Acest om a făcut educația Greciei" exclamă pe drept cuvânt Platon. Întreaga existență a grecului în Antichitate poartă pecete homerică: iată cum caracterizează acest fapt Heraclit retorul: „De la vârsta cea mai fragedă sufletul naiv al copilului care-şi face primii ani de şcoală este hrănit cu Homer. Creştem, dar Homer e mereu alături de noi. Nu-l putem lăsa din mână fără să nu ne revină imediat setea de a-l relua. S-ar putea spune chiar că lectura lui nu încetează decât odată cu viața"...Homer este simbolul solidarității elenice. Faptele cântate de el sunt legate de prima acțiune purtată în comun de greci, războiul troian, iar autorul Iliadei şi al Odiseii a fost adoptat ca poet „național" de către toate cetățile Eladei. Homer este unul din factorii de unitate ai rasei elenice. Incapabili de a se uni politic din motive care, în ciuda numeroaselor ipoteze formulate de-a lungul veacurilor, au rămas fără o explicație peremptorie până acuma, grecii antici s-au recunoscut solidari întru Iliada şi Odiseea. Oricine propovăduia ideea federalizării Eladei, invoca asediul Troiei şi poemale homerice. Isocrates, teoretizând necesitatea războiului antipersan, îl justifica prin faptul că numai lupta în comun poate cimenta legăturile între polisuri şi aduce ca argument istoric în sprijinul tezei sale precedentul troian. Chiar şi legitimitatea conducerii era susținută cu argumente de ordin homeric: Gelon din Siracuza, după spusele lui Herodot, accepta să trimită o armată în Grecia pentru a ajuta Sparta şi Atena în timpul celui de al doilea război medic, cu condiția investirii sale în funcția de comandant suprem al trupelor greceşti, condiție respinsă de spartani categoric, căci, afirmau ei, Agamemnon s-ar răsuci în mormânt afând că Gelon şi nu un spartan, conduce războiul. Un răspuns similar primeşte Gelon şi din partea atenienilor, atunci când renunță la comanda supremă, selicitând pentru sine doar conducerea operațiilor navale (Herodot, 7, 158-161). Când Alexandru Macedon a debarcat în Asia Mică el s-a dus în pelerinaj la Troia, la mormântul lui Ahile, unde a adus jertfe (Plutarh, Viața lui Alexandru) şi îl fericea pe eroul de la Troia pentru faptul că l-a avut pe

Homer drept crainic al vitejiei sale, căci în absența unui poet de geniu şi cele mai strălucite victorii cad în uitare (Cicero, Pro Arhia poeta). Exemplele ar putea fi înmulțite: conflicte ireductibile între cetăți, ciocniri de interese, antagonisme politice, domină istoria Greciei antice; Elada dă impresia unui univers aflat în permanentă explozie unde Homer constituie principala forță de coeziune într-o lume dominată de factorii disoluției.

Literatura antică se hrăneşte din substanța homerică. Poeții tragici exploatează legendele ciclului troian (Eschil în Orestia, So-focle în Aiax, Euripide în Troienele, Hecuba, Elena etc, pentru a da numai câteva exemple), poeții lirici preiau imagini, filosofii comentează miturile celor două epopei, istoricii le folosesc ca izvor, oratorii invocă în discursuri topoi homerici. Romanii îl cultivă pe divinul poet datorită imensului'prestigiu de care se bucura (lui Ennius i-a apărut în vis Homer îndemnându-l să scrie epopeea Annales), dar şi datorită faptului că ei se considerau descendenții troienilor în-frânți de grecii conduşi de Agamemnon~şi pentru că a existat şi tradiția unei ascendențe greceşti a romanilor, căci, conform celor transmise de unii istorici, Roma ar fi fost întemeiată de un copil al lui Ulise, Romos. Actul de naştere al literaturii romane este traducerea Odiseii în limba latină de către Livius Andronicus. Literatura greacă îşi face apariția ex abrupto cu o capodoperă; Homer rămâne de-a lungul veacurilor poetul prin excelență, simbolul forței de creație spirituală. Oare Homer constituie actul de naştere doar al culturii greceşti? Filosoful german Edmund Husserl susține următoarele: „Europa spirituală are un loc de naştere. Prin aceasta nu înțeleg un loc geografic într-o țară, deşi şi acest lucru ar fi adevărat, ci un loc de naştere spiritual într-o națiune, ba chiar la diferiți oameni sau grupuri de oameni ai acestei națiuni. Este vorba de națiunea vechilor greci în secolul VII şi VI î.e.n. în aceasta se desăvârşeşte un raport cu totul nou al indivizilor față de lumea înconjurătoare şi, ca o consecință a acestuia, izbucneşte un nou fel de structură spirituală care se dezvoltă repede într-o nouă modalitate de cultură; grecii au numit-o filosofie. În izbucnirea filosofiei în acest sens în care, deci, sunt cuprinse toate ştiințele, văd eu, oricât de paradoxală ar putea să pară această afirmație, fenomenul inițial (dos Urphănomen) al Europei spirituale" (Edmund Husserl Criza ştiinței europene şi fenomenologia transcendentală). Filosofia la care se referea Husserl a apărut pe coasta vestică a Asiei Mici, numită în Antichitate Ionia şi de aceea gândi-torul german preferă să fixeze locul de naştere al Europei spirituale în cadrul unei națiuni şi anume în cadrul națiunii eline, decât într-o regiune geografică. În Ionia, în secolul VII î.e.n., s-a născut o nouă viziune asupra lumii – încercarea de explicare pe cale rațională a fenomenelor privite în interdependența lor – caracteristică pentru spiritul european. Dacă împingem mai departe analiza în timp, înlocuind termenuț de filosofie cu cel de mentalitate, vom constata că înseşi poemele homerice constituie o revoluție în istoria gândirii, căci, aşa cum s-a exprimat un exeget român: „Astfel apare Homer Ia pragul de intrare al civilizației elenice! Simbol de fericit augur, el este cea dintâi mare personalitate a omenirii care înclină în favoarea umanismului cumpăna dintre divin şi uman" (Cezar Papacostea, Evoluția gândirii la greci). La Homer eroii sunt în centrul perspectivei. Chiar dacă destinul oamenilor este

vrednic de plâns, căci ei au de prea multe ori sentimentul de a fi simple marionete acționate de zei sau de Moira (destin) aflată deasupra zeilor – deşi ei sunt înzestrați cu liberul arbitru —, chiar dacă existența sufletelor după moarte este departe de a fi de invidiat, eroul homeric se confruntă în permanență cu forțele înconjurătoare, îşi verifică fără încetare virtuțile şi dispare din scenă în momentul în care a atins limita pe care personal nu o mai poate depăşi. Simpla supraviețuire biologică îi repugnă: Ahile pus în fața alternativei de a părăsi războiul troian pentru a trăi vreme îndelungată în anonimat sau de a rămâne în viitoarea războiului acoperit de glorie, dar destinat morții pe câmpul de luptă în plină tinerețe, alege a doua variantă, căci lipsa de acțiune este echivalentă cu moartea. Iar Hector, în clipa confruntării finale cu Ahile, când realizează că soarta lui este pecetluită de zei, nu dă înapoi, ci îşi păstrează demnitatea într-o încercare disperată de a reuşi imposibilul, de a frânge hotărârea nemuritorilor: „Hai, dar încalțe să nu mor ca omul mişel şi netrebnic, să izbândesc ceva mare, s-ajungă de pomina lumii".

(traducere G. MURNU)

Nu existența în sine, ci valoarea dezvoltată în cursul existenței are un sens; eroul se află într-o veşnică încleştare fie cu alți eroi, fie cu monştri mitologici (ciclopul), fie cu elementele dezlănțuite ale naturii. Puterea fizică singură nu este suficientă: eroul trebuie să fie înzestrat cu înțelepciune pentru a nu transgresa legile cosmosului şi cu forță morală pentru a-şi menține neabătută calea în ciuda primejdiilor şi a seducțiilor care-l pândesc la tot pasul; el trebuie să fie asemenea lui Odiseu (Ulise) al cărui țel suprem rămâne revenirea în Itaca şi care pentru a-şi atinge țelul renunță şi la nemurirea promisă do zeița Circe. Ulise reprezintă eroul ideal în viziunea homerică, deoarece pe lângă virtuțile războinice el este şi „potriva lui Zeus la minte"…Ghilgameş, eroul epopeii mesopotamiene, trece şi el prin tot felul de aventuri, dar sensul acțiunii sale este să dobândească iarba nemuririi, în timp ce Odiseu străbate mări şi pământuri pentru a reveni în Itaca şi din pasiunea cunoaşterii. Față de literatura Orientului antic metamorfoza este totală: eroul înzestrat superior se descătuşează de lanțurile fatalității, îşi supune verificării permenent potentele şi chiar încearcă imposibilul, atunci când îşi dă seama că soarta lui a fost hotărâtă. La Homer întâlnim pentru prima dată în istoria culturii o mentalitate europeană.

Aşa se explică prestigiul de care se bucură până în zilele noastre. Simplul fapt că Homer este întemeietorul literaturii greceşti nu este o explicație suficientă pentru această supraviețuire în plină glorie peste timpuri. Epopeea romană a fost creația poeților Naevius şi Ennius, dar, în ciuda renumelui extraordinar de care s-au bucurat lungă vreme în lumea romană, din opera lor au ajuns până la noi doar fragmente, căci în timpul domniei lui Augustus a apărut Eneida lui Vergilius care i-a pus în umbră. Epocile ulterioare greceşti nu i-au adus lui Homer nici un prejudiciu, cu toate că literatura greacă a produs de-a lungul veacurilor suficient de multe capodopere.

Heraclit retorul constata cum întreaga existență a grecilor era determinată de Homer. Faima lui transcende epoci şi curente literare; doar Evul Mediu occidental face excepție, căci atunci literele greceşti au fost uitate în

apusul continentului european. Greaca sunt, non leguntur (sunt cuvinte greceşti, ele nu se citesc) scriu invariabil copiştii medievali, când întâlnesc în textele latine citate greceşti. Chiar şi Petrarca se plânge că nu poate decât contempla manuscrisul Iliadei şi Odiseii aflat în posesia sa, căci limba în care au fost scrise epopeile îi era străină. Şi totuşi, nici măcar în Evul Mediu Homer nurămâne complet necunoscut, deoarece literatura latină continuă să circule şi în ea se găsesc parafraze, mituri, motive literare care derivă din opera homerică. Dante îl aşează pe Homer printre „privilegiații infernului alături de Horațiu, Ovidiu şi Lucan, căci îl consideră a fi poetul suveran. Apoi, când contactele între Europa occidentală şi Bizanț s-au restabilit în zorii Renaşterii, limba greacă a pătruns în Occident şi Homer renaşte, redobândindu-şi poziția de princeps în lumea poeților. După Goethe orice poet este un „homerid", adică un descendent al divinului aed. Pentru Eminescu, care în articolele sale teoretizează asupra epitetelor şi comparațiilor homerice, asupra sensului cecității poetului, care încercase să scrie o epopee dacică în hexametri după modelul homeric, autorul Iliadei şi al Odiseii face parte din categoria celor aleşi, dăruiți de zei cu harul de a „vedea" lumea transcendenței: „Nu-i acea altă lume a geniului rod, căreia lumea noastră e numai un izvod? Frumoasă, ea cuprinde pământ, ocean, cer în ochi la Calidasa, pe buza lui Homer".

(Icoană şi privaz)

Până şi un autor atât de modern ca James Joyce îşi intitulează romanul Ulise, după numele protagonistului Odiseii. Scurgerea secolelor pare a nu-l atinge pe Homer, el se află într-o veşnică apoteoză. Dar, să revenim la Heraclit retorul. Pot fi oare aplicate cuvintele lui omului modern? Ar fi desigur o exagerare. Şi totuşi. Chiar dacă astăzi puțini sunt cei care citesc cele două epopei în întregime – mai puțini sunt cei care le citesc în original —, fără să îşi dea seama europeanul modern este stăpânit de miturile homerice, măcar prin cinematografie şi prin reluarea unor teme şi personaje în literatura modernă. Există repovestiri ale războiului troian şi ale peregrinărilor lui Ulise, astfel încât încă din copilărie europeanul se hrăneşte fără Că ştie din substanța homerică. Cine nu a auzit de cântecul sirenelor, de înțeleptul Ulise, de calul troian, de judecata lui Paris, de răpirea Elenei, de vălul Penelopei etc? Dacă poemul lui Ghilgameş a rămas îngropat vreo două milenii şi jumătate şi nu a fost readus în conştiința publică decât în urma săpăturilor arheologice şi a descifrării limbilor care circulaseră în Mesopotamia cam până la sfârşitul secolului al Vll-lea î.e.n., apoi n-a iote nevoie de descoperirile lui Schliemann pentru a-l cunoaşte pe Homer. Din punctul de vedere al culturii Europa se defineşte drept un cosmos unde gravitează ținute în Mu de forța centripetă a gândirii greceşti constelații tipice (motive literare), aşa cum cosmosul indian este constelat cu Buda, Brahma, Nirvana etc. Dar, cum foarte multe din constelațiile specifice cosmosului european au fost proiectate de explozia poeziei homerice, afirmația că, din punctul de vedere al mentalității şi al materiei literare, Homer este una din axele cardinale ale spiritualității europene corespunde realității.

Aşadar grecii prin Homer, prin întregul lor sistem de gândire şi prin mentalitatea lor nu au constituit Vrphănomen-ul Europei, după cum se exprima Husserl. Homer a pus bazele libertății spirituale care caracterizează

gândirea greacă de-a lungul Antichității. Dogmatismul este un fenomen străin culturii greceşti. Filosofii polemizează între ei, căci fiecare propune o interpretare proprie a universalului. Iată un fapt care nu poate fi întâlnit în Orientul antic. Oricât de importante ar fi ideile vehiculate în cultura indiană, nu vom afla acolo înfruntările între diferitele şcoli caracteristice filo-sofiei greceşti. O frază ca Amicus Plato sed magis amica veritas (mi-e prieten Palton, dar mai prieten îmi e adevărul) este de neconceput în Orientul antic. Grecul caută să îşi explice prin efort propriu de gândire orice fenomen, inclusiv cel artistic, fără să se lase impresionat de prestigiul celor care formulează alte idei. Cum Homer constituie actul de naştere cultural al Eladei, se poate spune că sentimentul libertății în toate planurile este congenital la greci.

În plan politic acest fapt se traduce prin instaurarea formelor constituționale democratice în multe din polisurile greceşti. Prototipul constituției democratice este Atena. Iată cum caracterizează Pericle, în formularea pe care i-o atribuie Tucidide, binefacerile constituției ateniene: „Trăim într-o formă de guvernământ care nu invidiază legile altora şi suntem mai degrabă un model pentru alții, decât să dorim să-i imităm noi. Numele ei, deoarece administrarea statului nu are în vedere numai o minoritate, ci majoritatea, se numeşte guvernământ popular (democrație). În diferendele dintre particulari, toți se bucură de drepturi egale, conform cu constituția; cât despre situația personală, după cum fiecare individ se remarcă în vreo privință, este ales cu precădere să administreze treburile obşteşti, conform cu capacitatea şi nu după categoria de avere; şi, de asemenea, dacă cineva este sărac, dar în măsură să aducă un serviciu statului, nu-i este interzis prin lege din pricina lipsei lui de vază. În activitatea politică ne comportăm ca oameni liberi […]. Şi pentru spirit am o-i'erit numeroase destinderi după oboseală: întreceri şi sacrificii de-a lungul întregului an au devenit un obicei şi construcții particulare elegante, al căror farmec îndepărtează supărările vieții de toate zilele […]. Şi iată cu ce ne deosebim de duşmani, în privința exercițiilor militare: oferim liber acces în cetate tuturor şi nu împiedicăm – prin expulzări de străini – pe nimeni să învețe sau să vadă ceva care, nefiind ascuns, văzându-l un duşman ar putea să-i fie de folos […]. În rezumat, afirm că cetatea noastră, ca un întreg, este educatoarea Eladei şi că indivizii în particular, reprezintă tot atâtea persoane în stare să se adapteze, cu inteligență suplă şi cu farmec personal, la cele mai multe îndeletniciri” (traducere Florea Fugariu, în Proza istorică greacă).

Tocmai această deschidere în toate planurile a determinat înflorirea culturii ateniene. Atena, indiferent de evoluția conjuncturilor internaționale, a rămas în tot timpul Antichității capitala intelectuală a Eladei. Atmosfera propice dezbaterilor, dialogului de idei, a atras spre Atena nenumărați scriitori şi artişti din toate colțurile Greciei continentale şi insulare, din toate coloniile răspândite pe malurile Mării Mediterane şi ale Pontului Euxin. Mulți din scriitorii care ilustrează cultura atenian în secolele V-IV î.e.n. nu sunt atenieni decât prin adopțiune: Protagoras este din oraşul sicilian Ab-dera, Gorgias, din Leontinum, oratorul Lisias din Siracuza, Aris-totel din Stagira, un orăşel din Chalcidia tracică etc. La rândul lor atenienii nu pregetă să călătorească,

deoarece cultura presupune în mod necesar cunoaşterea altor orizonturi şi schimburi de idei. Conform tradiției Solon, legislatorul şi poetul atenian, a vizitat Lidia, regat atotputernic în vremea sa în Asia Mică; Eschil s-a dus în două rân-duri în Sicilia, Platon a călătorit în Egipt şi a încercat să îşi pună în practică învățăturile la Siracuza etc. Călătoriile şi schimburile de idei au fost catalizatorul^ necesar pentru efervescența spirituală a Atenei.

Atena este numai cazul cel^ mai spectaculos, deoarece până astăzi ea a rămas în memoria istoriei drept exemplul clasic al unei metropole a artelor. Dar, cele spuse despre Atena sunt valabile pentru toate oraşele greceşti: acestea, deşi fiecare din ele constituia un stat în sine, aflat adesea în'rivalități ireductibile cu altele, din punctul de vedere al apetenței şi al structurii culturale formează o unitate, astfel încât oamenii de litere şi artiştii circulau de regulă fără restricții într-o lume dominată de puternice antagonisme politice. Un singur polis se închide în sine cultivând izolarea şi anume Sparta; dar tocmai de aceea Sparta este o absență în istoria culturii.

În acest climat de efervescență intelectuală apare şi se dezvoltă exegeza literară. Mai întâi efortul cercetătorilor se îndreaptă spre epopeile homerice, în încercarea de a-l inocenta pe poet de gravele acuzații pe care i le-au adus filosofii presocratici Xenofanes şi Heraclit; curând însă investigația se extinde şi asupra altor autori şi genuri literare. După ştiința noastră Theagenes din Regium, secolul VI î.e.n., este întemeietorul exegezei literare, gen care se dezvoltă mai ales în perioada elenistică şi care continuă până azi. Orice critic şi istoric literar din zilele noastre se cuvine să-l cinstească pe precursorul său, Theagenes din Regium, omul care a inaugurat exegeza literară.

Din păcate, din numărul mare de scrieri dedicate fenomenului literar în Antichitate au ajuns până la noi doar prea puține fragmente. Multe din ideile vehiculate sunt concentrate în glosele pe care erudiții alexandrini le aşezau pe marginea ediției lor critice şi comentate: în majoritatea cazurilor ele constituie explicarea unor cuvinte şi expresii arhaice sau a unor legende obscure. Dar exegeza literară antică nu se reduce la atât: istoricii literari scriu biografia scriitorilor iluştri, stabilesc cronologia istoriei literare, imaginează „clasamente" ale scriitorilor în funcție de valoarea literară pe care le-o atribuie; spiritele filosofice încearcă să definească arta, să-i stabilească sensul şi valoarea din punctul de vedere al teoriei cunoaşterii; psihologia creației constituie o preocupare majoră şi asistăm la formularea unor teorii, cum ar fi cea platonică despre delirul divin, „entuziasmul" artistului. Discuțiile de ordin estetic nu lipsesc şi, în afară de tratatele de ordin general (Poetica lui Aristotel), întâlnim scrieri dedicate unor probleme mai speciale: Democrit a scris o carte, din păcate pierdută, Despre frumusețea epopeii, Filodem din Gadara în Despre poezie – un fragment important a fost descoperit printre papirii de la Herculanum – făcea distincția între adevărul poetic şi adevărul logic; acelaşi Democrit şi, mai târziu, Dionis din Halicarnas şi-au pus problema eufoniei şi a cacofoniei sunetelor, iar anonimul autor (Pseudo Longin) al tratatului Despre sublim discută problema literaturii în special din unghiul estetic. Şi, cum exegeții iau în discuție toate genurile literare şi toți scriitorii indiferent de epoca în care au trăit, din cercetarea lor simultană se naşte literatura comparată; mai

îiitâi comparațiile so fac numai între scriitori greci (de pildă, între Homer şi Hesiod, Herodot şi Tucidide), apoi, mai ales de către romani, între scriitori aparținând literaturii greceşti şi romane: Macrobiu îi pune în paralel pe Homer şi pe Vergiliu, discutând problema izvoarelor lui Vergiliu, arta literară în pasaje similare ale celor doi poeți etc.; anonimul autor al tratatului Despre Sublim comentează pe scurt şi o scriere ebraică, Geneza.

Eforturile cercetătorilor literari antici se manifestă pe multiple planuri. Asistăm şi la specializări: unii se dedică în mod deosebit poeziei epice, alții comentează în special poeții tragici etc. La Alexandria se constituie în vremea Ptolemeilor un important centru de cercetări filologice şi istorice, probabil primul institut de cercetare în domeniul umanismului pe care l-a cunoscut omenirea.

Încă un fapt mai merită a fi subliniat: spiritele preocupate de fenomenul literar pun la contribuție întreaga cunoaştere a vremii lor. Nimic nu le scapă din ceea ce ar putea contribui la elucidarea unui fragment obscur şi disputat, indiferent de domeniu. Comentatorii Moero din Bizanț şi Crates din Mallos interpretează textul homeric şi din punctul de vedere al astronomiei; în secolul IV î.e.n. Archytas din Tarent formulase ipoteza, acceptată de Platon, a sfericității pământului; cum au luat cunoştință de această „surprinzătoare noutate" (Platon, Phai-don), exegeții o şi descoperă formulată în haină alegorică în descrierea homerică a faimosului scut al lui Ahile; Cleandru din Siracuza, preocupat de problema liniei orizontului, despre carejijscris un întreg tratat, susține că Homer cunoştea faptul în sine, dar că nu întrebuințează termenul ştiințific, din cauza stilului poetic; problema pluralității lumilor în univers susținută de Anaximandru, Anaximenes, Lcucip şi Democrit, i-a determinat pe^exegeți să^analizeze textul homeric şi din acest punct de vedere. În încercarea de a explica sensul simbolic al unor legende homerice Palaiphatcs şi succesorii săi au făcut vaste investigații de ordin istoric: Hephaistos şi Hermes ar fi fost regi ai Egiptului în vechime, în Sicilia ar fi demnit trei regi, Ciclop, Polifem şi Antiphates... Psihologia eroilor homerici este explicată cu ajutorul teoriei platonice, Chrisipp descoperă în Homer învățătura morală stoică, Isocrates interpretează Iliada din unghiul războaielor purtate de greci împotriva barbarilor şi al veşnicului război între Europa şi Asia, unii scoliaşti din cel al strategiei şi a tacticii militare; pitagoreii sunt preocupați în special de simbolistica ni: merelor, [discută problema menadelor, a diadelor şi a centrului geometric al lumii. Alți exegeți (neoplatonicii) îşi concentrează eforturile asupra problemelor de metafizică şi de misXIV

TâcăStoicii pun accentul mai ales pe chestiunile morale; nu lipsesc nici discuțiile do teorie politică: Homer manifestă o evidentă predilecție pentru forma de guvernămiut monarhică. Dar, ială şi alic teorii: filosofii cinici îi elogiază pe ciclopii din Odiseea în care văd o imagine a umanității încă pervertite de civilizație (ce anticipare cu vreo două mii de ani a teoriei lui J.- J. Rousseau!), Philon din Alexandria îi consideră pe hippemolgi oameni în rândul cărora inegalitatea şi bogăția nu îşi făcuseră încă apariția, aşadar un model de societate egalitară şi comunitară descrisă în cântul XXII al Iliadei.

Să nu ne imaginăm că fiecare exeget comentează textele exclusiv prin prisma unei singure discipline, care ar fi constituit domeniul său de specializare. Majoritatea interpretează epopeile din toate unghiurile posibile, astfel încât în acelaşi comentariu sunt puse la contribuție toate ştiințele epocii; Iliada şi Odiseea sunt supuse de acelaşi comentator unei analize din punctul de vedere al fizicii, al psihologiei, al politicii, al eticii, al istoriei, al metafizicii, al misticii, al geografiei, al artei militare etc. Ştiințele în Antichitate se aflau într-o interdependență totală; specializarea riguroasă, caracteristică secolului nosiru, nu se produsese încă. Şi, atunci fără să realizeze faptul, „făcând proză fără să ştie", exegeții literari antici cultivau interşi pluridisciplinaritatea. Ei puseseră astfel în practică un deziderat imperios postulat în epoca noastră, prea adesea teoretizat şi prea arareori aplicat.

În cartea de față Felix Buffiere examinează un aspect al exegezei literare aplicate de antici poemelor homerice şi anume exegeza alegorică. Postulatul de la care pornesc exegeții este următorul: Homer a învăluit în haină alegorică profunde idei filosofice şi cunoştințe precise din multiple domenii. Cu alte cuvinte, textul epopeilor încifrează adevăruri adânci pe care exegetul, analizând textul şi confruntându-l cu propriile sale cunoştințe, trebuie să le scoată la lumină („Citi poeți nu spun nişte lucruri pe care le-au mai spus sau ar trebui să le spună filosofii" exclamă Seneca în Scrisoarea a VUI-a către Lucillius). Înşine, principiul este valabil, numai că de prea multe ori exegeții antici nu pornesc de la text, ci caută să adapteze propria lor teorie cu versurile comentate: astfel întotdeauna un stoic va descoperi în Homer preceptele porticului, pitagoreii mistica numerelor proprie sistemului lor bazat pe matematică, epicureii teoria vieții fericite etc. Referindu-se la asemenea forțări ale textului, Seneca (Scrisori către Lucillius, 86, 5) notează cu ironie că toate şcolile filosofice îşi regăsesc ideile la Homer. De îndată ce teoria sfericității pământului a fost acceptată de mulți învățați în secolul IV, imediat s-au şi găsit exegeți care să o caute şi să

XV

O descopere în descrierea homerică a scutului lui Ahile. Cele mai fanteziste interpretări sunt cele care au la bază etimologii, deoarece în Antichitate nu erau încă ştiute legile fonetice – ele au fost descoperite abia în secolul al XlX-lea de către neogramatici —, astfel încât în asemenea interpretări imaginația este neîngrădită şi imprevizibilă.

Nu trebuie însă să rămânem cu impresia că toate interpretările oferite de exegeții antici sunt simple speculații rezultând din forțarea textului; oare Heraclitretorul nu are dreptate când consideră făurirea scutului lui Ahile de către Hephaistos drept un moment cosmogonic şi când aduce ca argument în sprijinul interpretării sale faptul că zeul lucrează în timpul nopții, căci înainte de geneză nu exista nimic decât haos şi întuneric? Sau când şcoala lui Aristotel crede în existența unui fond adevărat în multe din povestirile homerice, aşadar când crede că războiul troian, peregrinările lui Ulise au la bază realități istorice, nu este convergentă această interpretare cu gândirea modernă? Să ne amintim că asemenea credință a condus la epocalele descoperiri arheologice ale lui Schliemann, că astăzi realitatea istorică a războiului de la Troia nu mai este

pusă sub semnul întrebării. Sofistul Alcidamas, citat de Aristotel în Retorica 3, 3, 4, a rezumat într-o formulă demnă de un critic modern esența Odiseii: „Odiseea este o frumoasă oglindă a vieții omeneşti”…Şi apoi, suntem noi siguri că exegeza modernă a reuşit să descifreze miturile şi simbolurile homerice? Încă mai persistă misterul asupra multora din ele. Putem avea noi oare certitudinea că, spre deosebire de antici, am rezolvat enigma ciclopilor din Odiseea, de pildă? Nimic mai puțin sigur.

Exegeza alegorică îşi continuă cariera peste veacuri. Ştiința atotcuprinzătoare a lui Homer (polimathia, cum este ea denumită într-o scriere atribuită lui Plutarh) este un fapt evident pentru comentatori. Melanchton era de părere că Homer a pus bazele astronomiei şi ale filosofiei în descrierea scutului lui Ahile; în 1713 englezul Anthony Collins definea Iliada „rezumatul tuturor artelor şi ştiințelor”…În asemenea condiții exclamația entuziastă a umanistului italian Antonio Urceo, poreclit Como, sintetizează într-o frază o tradiție multiseculară: „Eia! Fii vesel! Îți voi vorbi despre scrierile greceşti şi, mai ales, despre Homer care, aşa cum spune Ovidiu, luminează cu undele sale şi cu un spirit etern versurile tuturor poeților. La Homer poți învăța gramatica, la Homer retorica, la Homer medicina, la Homer astrologia, la Homer fabula, la Homer istoria, la Homer moravurile, la Homer principiile filosofiei, la Homor arta militară, la Homer arta culinară, la Homer arhitectura, la Homer guvernarea statelor… Pe scurt, orice lucru

XVI

Bun şi cinstit pe care sufletul omenesc ar dori să-l învețe, se află la Homar” (Discurs asupra artelor liberale). Iliada şi Odiseea s-au metamorfozat în enciclopedie universală.

Homer este doar unul dintre poeții, poate celmai ilustru, asupra căruia exegeții şi-au exercitat capacitatea de interpretare alegorică. Şi Vergiliu a fost comentat în acelaşi spirit. Iată ce susține referitor la cartea a Vi-a a Eneidci comentatorul Servius (secolul IV): „Fără îndoială că întreaga operă a lui Vergiliu este plină de ştiință, dar ea predomină în această carte. […] Câte ceva este exprimat de-a dreptul, unele sunt împrumutate din istorie, iar cele mai multe din adânca înțelepciune a filosofilor, teologilor, egiptenilor”…Contemporanul lui Servius, Macrobius, a încercat să demonstreze acest fapt prin comentariile pe care le-a dedicat celui care a fost considerat poeta doctus (poetul savant) prin excelență. Bucolica a IV-a a solicitat din plin ingeniozitatea exegeților, căci din Antichitate şi până în zilele noastre nimeni nu a putut dezvălui misterul, cine este copilul a cărui naştere este proslăvită de poet drept un eveniment cosmic: comentatorii latini au făcut diferite ipoteze, iar cei creştini vedeau în acest poem prevestirea naşterii lui Isus Cristos! De aceea, călăuza lui Dante în infern este Vergiliu, „l'altissimo poeta”…În fine, iată considerațiile pe care le face Winckelmann şi din care se poate vedea cât de actual era în vremea sa sistemul exegezei alegorice: „în sfârşit, când înțelepciunea a ajuns să fie mai umană la greci şi când a voit să fie revelată mai multora, ea şi-a dat la o parte vălul sub care fusese greu de recunoscut; a mai rămas înveşmântată, dar nu învăluită, aşa încât putea fi recunoscută de către cei care o contemplau şi sub această înfățişare apare ea la poeții cunoscuți, iar dintre aceştia, Homer a fost

învățătorul de frunte, merit pe care i l-a contestat dintre antici doar Aristarh. Iliada sa trebuie să fie un manual pentru regi şi cârmuitori şi Odiseea sa trebuie să reprezinte acelaşi lucru pentru viața casnică; mânia lui Ahile şi aventurile lui Ulise sunt doar pânze pentru înveşmântarea ei. El a transformat în imagini senzuale considerațiile înțelepciunii asupra pasiunilor omeneşti, dând astfel noțiunilor sale un trup animat de imagini fermecătoare" (Eseu asupra alegoriei).

Datorită primatului politic al Romei cultura greco-latină a cuprins aproape întreaga suprafață a pământului, atât cât era cunoscut în Antichitate. Pentru a putea pătrunde în universul greco-latin scrierile altor popoare trebuiau să fie adaptate mentalității şi elementelor de cultură dominante în imperiu. Vechiul testament a fost tradus în secolul III î.e.n. în greacă (Septuaginia) într-o versiune modificată pentru a

XVII

Fi acceptat de lumea greco-roinană; dar, cum faptul n-a avut efectul scontat, iudeii elenizanți încearcă să arunce punți între cultura iudaică şi cea greacă, utilizând tehnica exegezei alegorice: pentru Artapanos, de pildă, Moise este una şi aceiaşi persoană cu legendarul poet grec Musaios, care ar fi fost preceptorul lui Orfeu şi inventatorul unor maşini de transport, al armelor şi al filosofiei, iar Philon din Alexandria descoperea în Vechiul Testament cele mai fertile idei ale filosofiei platonice şi stoice în special. Exegeza alegorică, aşa cum este ea utilizată pentru interpretarea poemelor homerice, a devenit o constantă spirituală în efortul de a pătrunde misterele operelor de artă indiferent de epoca în care au fost scrise şi de spațiul cultural căruia îi aparțin.

Din moment ce marii poeți ca Homer şi Vergiliu se dovedesc a fi atât de „erudiți" în toate domeniile cunoaşterii, poeticile Evului Mediu teoretizează necesitatea cunoştințelor enciclopedice pentru creatorii de poezie (pentru amănunte cf. Emst Robert Curtius, Literatură europeană şi Evul Mediu latin). Sistemul îşi continuă existența (am văzut că şi Winckelmann a adoptat acelaşi punct de vedere în ceea ce priveşte poezia greacă). Oare epoca modernă se îndepărtează de la sistemul exegezei alegorice? Să ne gândim numai câte volume de comentarii în acelaşi spirit s-au scris despre Hamletul lui Shakespeare sau Faustul lui Goethe. Pentru a ne referi la un autor mai apropiat de vremurile noastre, să urmărim câteva din interpretările date operei lui Eminescu (nu intenționăm să fim nici exhuastivi şi nici să formulăm judecăți de valoare, ci pur şi simplu să stabilim schema în care se aşează câteva interpretări).

Blaga interpretează Luceafărul lui Eminescu prin prisma filosofiei gnostice: „Luceafărul ca personaj e frate bun cu Eonii intermediari între cer şi pământ din sistemele gnostice. [...] în finalul poeziei definitive personajul de lumină rosteşte sentințe, static transfigurat şi dominator, ca o figură de arhanghel teocratic" (Spațiul mioritic); Cezar Papacostea surprinde în Luceafărul elemente de filosofie platonică (Filosofia antică In opera lui Eminescu); în cosmogonia din Scrisoarea I mai mulți exegeți au recunoscut teoria Kant-Laplace, Imnul creațiunii din Rig Veda, recent elemente ale cosmogoniei Kab-balei (Zevin Rusu, între Scrisoarea I şi Zohar, R. I. T. L. 1,

1984). Amitha Bhose îl interpretează pe Eminescu exclusiv din punctul de vedere al gândirii indiene; Glossa este, după majoritatea, o versificare a moralei stoicilor, Napoleon Bonaparte din Memento mori este pus în legătură cu filosofia hegeliană a istoriei (Al. Dima, Tudor Vianu), în timp ce Călinescu neagă existența oricărei altei filosofii în general şi a lui Hegel în special, la Eminescu, în afară de teoriile lui Schopen-hauer. După opinia lui C. Noica, Eminescu va fi fost competent în domeniul ştiinţelor exacte, iar I. M. Ştefan identifică în cosmogonia din Scrisoarea I şi din Luceafărul această „surprinzătoare noutate" a astronomiei moderne, găurile negre (nu la fel procedase şi Heraclit retorul descoperind la Homer teoria sfericității pământului?); şi când auzim despre doctrina militară învăluită în haină poetică în Scrisoarea IH-a, nu ne vin în minte comentatorii antici care discutau textul homeric din punctul de vedere al strategiei militare? Sau când D. Mură-raşu explică strofa referitoare la Ion Heliade Rădulescu din Epigonii prin procesul dialectic al triadelor din scrierea poetului revoluționar Biblice sau notițe istorice, filosofice şi politice asupra Bibliei, proces reprezentat grafic în formă triunghiulară (litera greacă delta), nu procedează el în mod similar comentatorilor pitagorei? Şi mai aflăm la alții că Eminescu a transfigurat artistic filosofia presocratică, platonică, budistă, că a intuit teoria relativității a lui Einstein etc. Nu ne aflăm în fața unor afirmații făcute în spiritul exegezei alegorice antice? Am mai nuanțat interpretările, am formulat unele rezerve, dar în mare sistemul îşi continuă existența în baza principiilor formulate de întemeietorul său, grecul Theagenes din Region. Spiritul european se dezvoltă, cum am mai spus, pe coordonate greceşti.

Felix Buffiere urmăreşte interpretările miturilor homerice pe un răstimp de aproximativ o mie de ani, adică de la Theagenes din Region (secolul VI î.e.n. Jpânăla Simianusşi Proclus (secolul Ve. N.). Ce capitol fascinant de istorie a culturii europene: spiritul se concentrează asupra sensurilor ascunse ale poeziei homerice şi încearcă să-i descifreze misterele. Dar, ce efort colosal pentru elenistul francez! Un cercetător român care ar vrea să realizeze o cercetare similară asupra interpretărilor poeziei eminesciene în cultura română, ar trebui să studieze numeroasele articole şi volume publicate despre Eminescu, să-şi organizeze materialul documentar şi să-şi redacteze cartea. El are însă la dispoziție scrieri integrale! Din exegeza antică dedicată lui Homer prea puține scrieri au străbătut până la noi (Heraclit retorul, Alegorii homerice; Pseudo-Plutarh, Chestiuni homerice, de pildă). De multe ori o întreagă carte se reduce la o frază sau la un rezumat sumar. Altă dată nu a ajuns până la noi decât titlul lucrării. Felix Buffiere a trebuit să facă op eră de reconstituire: asemenea lui Cuvier, el reuşeşte p e baza stăpânirii extraordinare a materialului, a unei forțe deductive rar întâlnite şi a v. rici rv. Noaşlcri profunde a spiritului şi a stilului literaturii grcco-latine să restabilească o teorie din elemente dezesperant de puține. Niciodată inteiprtlările

XVIII

XIX

Sale nu sunt gratuite, ci sprijinite pe solide argumente. Şi din acest punct de vedere Miturile lui Homer In gândirea greacă sunt un model, întrucât autorul îmbină erudiția cu inteligența interpretării. Cititorul român îşi va putea

da seama cât de complicată este formularea unei concluzii competente pe tărâmul ştiinţei Antichităţii, indiferent de domeniu şi va privi cu mai multă circumspecţie teorii zvârlite cu o uşurinţă iresponsabilă din punct de vedere ştiinţific, formulate pe baza unor impresii fără temei de către persoane cărora le lipsesc cele mai elementare cunoştinţe de filologie clasică.

Panorama unui mileniu de cultură în vreo cinci sute de pagini. Cititorul se va întâlni cu „Mânia lui Ahile", cu „Săgeţile lui Apolo", „Theomahia", „Scutul lui Ahile", „Sirenele", „Ciclopii", „Coborârea lui Ulise în infern", „Proteu", „Peştera nimfelor din Itaca" etc., va urmări soluţiile propuse de autori celebri în cultura universală (Heraclit, Parmenide, Empedocle, Platon, Aristotel, Plutarh etc.) şi de către alţii cu nume mai puţin răsunătoare (Maxim din Tir, Numenius, Simpli-cius, Stobeu, Theon din Smirna etc.); el va rămâne surprins din câte unghiuri şi în câte feluri, de multe ori antitetice, a fost interpretat Homer în Antichitate; dar nu spusese Olimpiodor că Homer, asemenea lui Platon, este „panharmonios", cu alte cuvinte, că el consună cu toate armoniile lumii şi că, în consecinţă, el nu se lasă închis într-o singură formulă? Poemele homerice sunt în ochii anticilor o operă care se pretează la multiple interpretări.

Aventura fascinantă a spiritului grec continuă să ne stăpânească şi astăzi; în ciuda extraordinarului progres tehnologic pe care l-am realizat, prin mentalitate şi structură spirituală suntem descendenţii lui Ulise. Sufleteşte suntem solidari cu lumea greacă. Nostalgia revenirii la locurile de origine ne mai cuprinde încă şi atunci ne îndreptăm cu gândul către universul unde eroii şi miturile homerice erau la ordinea zilei.

GH. CEAUŞESCU

Notă asupra ediţiei

Traducerea de faţă cuprinde textul integral al lui F6Ux Buffiere. Am renunţat doar la indicele tematic (datorită tablei de materii foarte dezvoltate), la bibliografie şi la figurile din text (am considerat explicaţiile date de autor suficiente); nu am dat citatele greceşti sau latineşti dinnote, când în text ele sunt traduse. Traducerile acestor texte au fost confruntate cu textele originale, dar am păstrat o formulare cât mai apropiată de cea a exegetului francez.

INTRODUCERE

„înainte de moarte, Platon a avut un vis: metamorfozat în lebădă, zbura din copac în copac, dând astfel mult de lucru păsărarilor care vroiau să-l prindă în cursă. Simmias Socraticul a dedus de aici că va fi de nepătruns pentru cei care vor voi mai târziu să-l interpreteze: interpreţii seamănă într-adevăr cu păsărarii, în urmărirea gândirii celor vechi. Iar el, Platon, este de nepătruns, deoarece operele sale pot fi înţelese, asemeni celor ale lui Homer, în sens fizic, moral, teologic şi în diverse alte moduri. Aceste două suflete, al lui Platon şi al lui Homer, cuprind toate armoniile" K

Panharmonios: frumosul cuvânt pe care Olympiodoros îl aplică lui Homer şi lui Platon şi care ar fi putut servi drept titlu prezentei lucrări, traduce impresia unui grec din secolul VI al erei noastre, ce cuprindea cu vederea nenumăratele lucrări de exegeză homerică acumulate timp de un mileniu. Într-adevăr, numeroşi au fost păsărarii care au încercat să-l captureze pe aed şi taina cântecelor sale.

Timp de zece veacuri, anticii n-au încetat de a se apleca asupra miturilor lui Homer pentru a căuta planuri secunde, pentru a descoperi o gândire... Propria lor gândire. Iată un fapt istoric de o ciudată amploare.

S-ar părea că miturile popularizate prin tragedie, ca de pildă cel al lui Oedip şi care exercită atâta atracție asupra dramaturgilor de azi, nu i-a interesat prea mult pe antici. Ulise i-a preocupat mult mai mult decât Antigona. Toate căutările lor s-au concentrat asupra lui Homer şi pentru explicarea personajelor şi dramelor sale au imaginat, fără să obosească, diverse grile.

Desigur, strălucitoarea faimă a poetului, locul său privilegiat în educație, chiar atacurile din partea lui Platon şi a filosofilor al căror obiect a fost şi-au avut rolul lor. Dar mai mult decât orice, Homnr rezuma atât de bine sufletul grec, încât acesta nu s-a mai putut desprinde de oglinda care-i reflecta imaginea.

Ceea ce se numeşte în mod obişnuit exegeza alegorică a lui Homer începe în secolul VI î.e.n., cu Theagenes şi durează până la Syrianus şi Produs, care încă îi mai îmbogățeau tezaurul (bizantinii, ca Tzetzes, nu mai aduc nimic nou).

„Alegorie" nu este însă decât unul din numeroasele cuvinte întrebuințate de către antici psntru a desemna diferența între sensul aparent şi cel profund al unui mit. Noțiunea de mit este cea care ne va oferi punctul de plecare cel mai logic şi cel mai sigur: pantru greci, mitul este un fruct savuros, ascuns sub un înveliş înşelător. Secretul trebuie pătruns şi ideea scoasă din imagine tot aşa cum se stoarce vinul din struguri.

Exegeza miturilor lui Homer s-a dezvoltat în trei direcții principale. Olympiodoros însuşi indică cele trei drumuri pe care au apucat păsărarii: fizică, morală, teologie.

Mai întâi fizica: pentru primii alegorişti, contemporani cu fizicienii presocratici, miturile lui Homer cuprind noțiuni ştiințifice. Zeii epopeii nu sunt altceva decât elementele universului, însuflețite şi personificate. Homer cunoştea marile legi care cârmuiau universul material, în care aerul şi eterul, focul, apa şi pământul se aflau fie încleştate în conflicte gigantice, fie unite într-o minunată armonie. Ordinea elementelor, naşterea şi ciclurile cosmosului, dramele care aveau loc în stele, în planete sau în regiunea meteorilor, toate acestea au fost expuse de Biblia homerică, într-un mod mai mult sau mai puțin obscur, dar întotdeauna fără greş.

Apoi morala: deja pentru Antisthenes, dar mai ales pentru Plutarh şi Maxim din Tyr, cărțile lui Homer sunt mai întâi de toate o şcoală a virtuții. Homer arată cum trebuie să se comporte atât indivizii cât şi cetățile, fie că prezintă prin eroii săi exemple de curaj, de luciditate, de moderație, Fie că întrupează în zeii săi înțelepciunea şi rațiunea, în cazul că nu e vorba de viciile opuse. Homer a oferit, dealtfel, principiile lor de bază, tuturor marilor spirite care au creat o morală: Aristotel, Zenon şi chiar Epicur.

În sfârşit, teologia: încă din secolul al II-lea al erei noastre, neoplatonicienii intră în cursă, străduindu-se să descopere în miturile lui Homer reflexul propriilor lor credințe asupra zeilor şi mai ales asupra sufletelor. În Iliada, dar mai ales în Odiseea, ei citesc cu claritate toate misterele lumii invizibile, ale lumii suprasensibile, singura reală pentru ei. Vicisitudinile

sufletului călător prin spațiu, când se întrupează prin naştere sau când se îndepărtează de ea prin moarte; ale sufletului prizonier al trupului pe pământ; ale sufletului supus ciclului metempsihozei: toate aceste adevăruri mistice au fost ascunse de Homer în descrierea Peşterii Nimfelor, sau a aventurilor lui Ulise pe lângă Calypso, sau pe lingă Circe, sau pe lângă Sirene... Pe de altă parte zeii lui Homer sunt puşi în paralel cu daimonii neoplatonismului, sau cu zeii-numere ai pitagorismului. Împreună cu Olympiodoros putem păstra numele de teologie acestei a treia perioade, acestui al treilea aspect al exegezei lui Homer, cu cordiția de a include printre realitățile divine pe acei zei decăzuți care sunt sufletele încarnate.

Acestea sunt cele trei mari curente: exegeză fizică, morală şi mistică. Aşa cum va rezulta din paginile ce vor urma, ele nu sunt separate printr-o distincție doar teoretică: cele trei forme de interpretare n-au fost practicate, în general, nici de aceiaşi autori, nici de aceleaşi şcoli.

Ideea că miturile lui Homer acoperă noțiuni ştiințifice despre structura universului este foarte veche: ea apare In secolul VI, la Theagenes din Rhegium, contemporan cu Cambyse. La fel de timpuriu trebuie să se fi încercat extragerea unei morale din poemele homerice; cel puțin ştim că aceasta era preocuparea, ba chiar ocupația principală a celui dintâi dintre cinici, Antisthenes.

Aceste două forme de exegeză înfloresc, în vremea lui Platon, mai ales prima, în care se remarcă un Metrodoros din Lampsakos, un Stesimbrot, un Glaukon şi cu siguranță şi discipolii lui Ileraclit din Efes. Peripateticii se fixează asupra unei exegeze foarte pozitive a miturilor, de multe ori foarte apropiată de exegeza fizică. Pe acestea vor pune stăpânire stoicii, adaptând-o viziunii lor panteiste asupra universului. Totuşi un Chrysippos va şti la nevoie să extragă din Homer şi lecții de viață. Insă perioada în care se vor căuta cel mai des în epopeile homerice reguli de conduită atlt pentru state cât şi pentru indivizi va fi secolul lui Plu-tarh şi al lui Maxim din Tyr.

Începând cu Numenius, vor culege moştenirea exegezei homerice neoplatonismul şi neopitagorismul: acestea îi vor modifica profund spiritul creând cu adevărat un nou Homer, care trebuia să fraternizeze cu Pitagora şi Platon şi să ia sub egida sa toate principiile şcolii.

Prezentarea episoadelor homerice unul câte unul, în ordinea cânturilor Iliadei şi Odiseii, aşa cum făcea un autor antic 2, ar fi fost artificială şi ne-ar fi dus la alăturarea unor interpretări foarte diferite şi foarte îndepărtate în timp. Ordinea pe care am adoptat-o, în acelaşi timp logică şi cronologică, permite, dimpotrivă, urmărirea evoluției exegezei. Un mit care a primit mai multe interpretări, cum ar fi cel al iubirii dintre Ares şi Afrodita, va reveni de mai multe ori, deoarece are un sens fizic, un sens moral, un sens mistic, ca să nu mai vorbim de sensul „istoric": dar pentru a grupa diversele explicații va fi suficientă consultarea indexului nostru.

Ar fi aberant să se creadă că Homer a ascuns într-adevăr In poemele sale tot ceea ce anticii pretindeau că descoperă In ele. N-ar fi însă mai puțin aberant să se considere doar pure prostii această eflorescentă de simboluri.

Pentru a-i putea judeca echitabil pe exegeții lui Homer, trebuie să cuprindem ansamblul eforturilor lor, să urmărim dezvoltarea acestor eforturi prin toată istoria literaturii şi gândirii şi să vedem rațiunile de ordin religios sau ştiințific care au împins pe această cale o categorie întreagă de gân-ditori, adesea dintre cei mai mari.

Exegeza alegorică nu s-a stins odată cu Produs3: ea înfloreşte în plin secol douăzeci.

Când Paul Claudel deschide Iliada, el psrcepe rezonanțe pe care poate doar el singur le pătrunde. Imaginea bătrânului rege ducându-se la Ahile pentru a-i cere trupul fiului său Hector îi sugerează o alta poetului creştin: „Iată-l pe Priam ieşind cu daruri din Cetatea incomprehensibilă. Iese Tatăl Cetății incomprehensibile. Iese Dumnezeu care vine să ceară iertare creaturii sale. Iese Tatăl care vine să-şi ceară înapoi Fiul" 4.

Când Gabriel Audisio porneşte în căutarea lui Ulise şi descoperă în acest Ulise, în acelaşi timp curajos şi plin de teamă în fața morții, fidel şi infidel totodată, deopotrivă veridic şi mincinos, ambivalența omului mediteraneean, nu pune textul să spună mai mult decât permite litera? 5

Iar dacă un scoliast revenit printre noi ar citi nota lui Victor Berard la cântul nouă al Odiseii, ar declara că Be-rard interpretează alegoric istoria Ciclopului, din care face o realitate fizică, un vulcan.

Poate că exprimăm aceste lucruri într-un fel mai nuanțat decât anticii (al căror limbaj atât de direct ne pare candid), dar în fond nu este acelaşi mod de a gândi?

Ideea acestui studiu o datorez fostului meu magistru Marcel Caster, profesor la Facultatea de litere de la Tou-louse. Într-o seară din aprilie 1943 l-am găsit citind în Viața contemplativă a lui Philon paginile consacrate therapeuților: Philon compara idealul comunitar al sectei cu cel al îiipe-molgilor lui Homer – acei buni sălbatici care se hrăneau cu laptele iepelor lor şi erau cei mai drepți dintre oameni, pentru că nu posedau nimic. Din aproape în aproape hipe-molgii ne-au dus la Peştera Nimfelor… Şi la regretul că exegeza antică a miturilor lui Homer, atât' de bogată şi de curioasă, n-a făcut niciodată obiectul unui studiu de ansamblu. Am întreprins acest studiu. Şase ani mai târziu, Marcel Caster ne părăsea, răpit vieții în plină maturitate.

Pierre Chantraine, director la Hautes Iiltudes şi pn fesor la Sorbona, a binevoit să accepte conducerea acestei teze. Erudiția sa, siguranța judecății sale şi marea sa bunăvoință m-au ajutat mult în muncă. Deoarece îl cunoaşte pe Homer mai bine decât îl puteau cunoaşte cei vechi, se poate închipui ce ghid sigur şi prețios a fost pentru mine. Ii exprim via mea recunoştință: fj usy&^a/dpvg.

Toulouse, 20 decembrie 1955

R
S
HI»,
! iui'i
— Q
/.

F
• '•,
• v f
—>!
, i
• >
I
TI
I {
Eu
I? 5
A ' r fi
• ^>'t „ In t^i, *
VX
•, h
I
> i
I
Tj».; ' J
?
MKKiti i*t
—, *
I-4 » ' b '. S'-' – < >)
T
—
I
).'JÂB' <'
A*
; „na-l '.
Ic (
—:'ii'c>
U «, I
Î; 1/ii •

PARTEA ÎNTÂI

POZIȚIILE EXEGEZEI ANTICE

I

Capitolul I

BĂTĂLIA ÎN JURUL LUI HOMER

În jurul trupului neînsufleţit al lui Patrocle, aheii şi troienii încing o luptă înverşunată care ocupă un cânt întreg al Iliadei *, până în clipa în care Ahile, cu capul încins de văpăi, se apropie de şanț scoțând de trei ori un strigăt îngrozitor. Atunci duşmanii înspăimântaţi fug de-a valma către Ilion. Trupul salvat al lui Patrocle este dus în tabăra aheilor.

O luptă asemănătoare au purtat grecii în jurul lui Homer timp de zece secole. Însă în această luptă, Ahile nu se mai află în tabăra apărătorilor, ci în primele rânduri ale celor care atacă şi el nu este altul decât Platon, a cărui

solemnă condamnare a lui Homer a răsunat îndelung în sufletul grec, mişcându-i chiar şi pe ultimii reprezentanţi ai elenismului. Cu toate acestea rezultatul luptei va fi acelaşi: după numeroase vicisitudini, apărătorii poetului, mulți dintre ei personaje la fel de palide ca şi Menelau „cel cu strigăt puternic", vor rămâne stăpâni pe divinele rămăşiţe.

Este necesară o privire de ansamblu asupra acestei dezbateri în jurul zeilor şi miturilor lui Homer; trebuie să examinăm poziţiile şi dispunerea taberelor rivale şi să vedem până la ce excese au putut ajunge prietenii şi duşmanii poetului. Aceasta ne va îngădui să înţelegem mai bine strategia apărătorilor şi replierea lor în spatele zidului exegezei alegorice. Şi aici, ca şi în orice război, fiecare ofensivă a provocat o contraofensivă, fiecare armă nouă a suscitat descoperirea unei apărări corespunzătoare.

Pentru unii, Homer este poetul ireproşabil şi divin, în cele din urmă divinizat, a cărui inspiraţie cerească, confuz admisă încă de la început, va fi mai târziu clar definită; pentru alţii, nu este decât un simplu povestitor de ficţiuni, plin de neverosimil, de contradicţii, de erori, vinovat pe deasupra de imoralitate şi impietate.

Bătălia nu ar fi fost niciodată atât de aprigă, dacă obiectul acestei discuţii, poetul, n-ar fi marcat atât de adânc viaţa grecească: acest lucru trebuie reamintit înainte de toate, deşi el a devenit aproape un loc comun.

I. Hoiner, biblie a grecilor

Retorul Heraclit, în secolul I al erei noastre, nu exagera prea mult când scria: „De la vârsta cea mai fragedă, Homer este doica spiritului naiv al copilului care-şi începe studiile; încă din scutece sufletele noastre sug laptele versurilor sale. Creştem şi el este mereu aproape de noi... Nu-l putem părăsi fără a avea imediat dorinţa de a-l relua: s-ar zice că această legătură nu sfârşeşte decât odată cu viaţa" 2.

Această admiraţie se poate lesne înţelege. Pentru copilul grec Iliada era un adevărat roman de aventuri, cu marile lovituri de sabie ale supraomului Ahile; şi încă mai mult: Odiseea cu călătoriile sale prin ţinuturi misterioase, cu eroul său care învinge cu şiretenia şi forţa sa cele mai extraordinare primejdii.

Zeii erau pretutindeni amestecaţi cu oamenii, înmulţind minunile pentru a-i salva sau a-i pierde, metamorfozându-se ca în basmele noastre, angajaţi dealtfel cu trup şi suflet ii? Vălmăşagul cel mare: copilul trebuie să se simtă astfel, cufundat în miraculos, în supranatural.

Elevul rămânea cu o impresie de neşters, cu atât mai mult cu cât în şcoală învăţarea pe de rost şi cântarea poemelor forma partea esenţială a programului său de studiu3.

Mai mult decât o biblie, mai mult decât o istorie sacră, Homer era un adevărat catehism din care tânărul grec învăţa să-şi cunoască zeii. Desigur că în cult Zeus, Hera, Apol-lon sau Afrodita arătau altfel decât în poveste4. Însă chipurile zugrăvite de Homer se impuneau cu putere tinerelor imaginaţii şi însemnau aproape la fel de mult ca şi datele cultului.

Se înşela oare Herodot când afirma că Homer şi Hesiod au dat Greciei zeii săi5? Pe de altă parte, chiar şi apărarea religin tradiţionale pare a merge mână în mână cu apărarea lui Homer. Să ne gândim la atitudinea lui Aristofan,

reprezentant al tradițiilor conservatoare ale grecului mijlociu față de revoluționarul Euripide: Aristofan îl așază pe Homer alături de Orfeu, Musaios, Hesiod, în galeria acelor poeți cu suflete alese, care au transmis Greciei tradițiile sale cele mai frumoase6. Tot așa, atunci când concepțiile asupra zeilor populari se vor modifica, vor apărea încercări de a acorda noile lor înfățișări cu portretele închipuite de Homer: Cornutus mai ales şi-a luat această sarcină compunând un mic manual de teologie pentru uzul unui tânăr discipol.

Nu este deloc curios că, hrăniți la sânul lui Homer, scriitorii greci îi atribuie în ansamblul lor vechiului poet o autoritate supremă; că se referă permanent la el, așa cum procedează scriitorii creştini cu scrierile sfinte. Fără îndoială această autoritate se extinde la toți poeții, „părinții oricărei ştiințe şi călăuzele umanității", cum spune Platon7, dar poetul prin excelență 8 este părintele lui Ahile şi al lui Ulise.

Gel mai curios exemplu al permanentei recurgeri la Homer ni-l oferă însuşi Platon. Tot așa cum el cedează fără ^ oie înclinației comune tuturor grecilor pentru fanteziile etimologice, de care îşi bătuse joc în Cratylos, la fel îl citează cu orice prilej pe Homer, căruia îi neagă în acelaşi timp adevărata înțelepciune. Este adevărat că acest apel la Homer nu este totdeauna serios. Socrate replica voios prietenului care îl tachina în legătură cu pretinsele sale relații cu Alci-biade, căruia începuse să-i mijească barba: „Ce-are a face? Oare tu nu eşti de acord cu Homer pe care îl admiri, când spune că cea mai frumoasă vârstă e aceea când mijeşte barba?"9 Multe pasaje au acest ton glumeț, însă multe nu cuprind pici o urmă de ironie. Socrate din Lahes, preocupat să definească curajul, virtute care nu constă totdeauna în „a rămâne în rânduri" în fața duşmanului, şi-l face scut pa Homer l0: „poetul nu l-a lăudat oare pe Eneas pentru ştiința sa de a se refugia, numindu-l maestru la fugă?" u într-o pagină d'n Apologie, unde tonul este foarte grav, Socrate evocă exemplul lui Ahile, care neținând seama de avertismentele mamei sale, a ales calea cea mai primejdioasă, disprețuind moartea 12.

Este la Platon mai mult decât o concesie făcută obişnuințelor timpului său, mai mult decât plăcerea răutăcioasă de a-şi înfrânge adversarii cu propriile lor arme, cu citate din

Homer; se simte la el un respect şi o afecțiune ascunse cu greu pentru zeul al cărui altar vroia să-l răstoarne 13.

Plutarh, a cărui părere despre înțelepciunea poeților nu este lipsită de rezerve, deşi mai nuanțată decât cea a lui Platon, recurge atât de des la proba homerică, încât se simte aproape vinovat dacă din întâmplare o omite. In discuția asupra sensului lui E de la Delfi, personajul care susține punctul de vedere pitagoreic şi care făcuse o strălucita expunere asupra valorii metafizice a numărului cmci, striga deodată: „Ce se petrece cu mine, Eustrophos? Cât pe ce era să uit de Homer, de parcă n-ar fi fost el primul care a împărțit lumea în cinci părți..." 14.

Autorul unui tratat atribuit lui Plutarh, Pro nobilitate, găseşte la Homer dovezi pentru a-i slăvi pe nobili şi-şi aruncă săgețile asupra stoicului Chrysippos, care apela tot la Homer pentru a-i înjosi pe nobili 15.

Homer este invocat pentru subiectele cele mai neînsemnate, aşa cum vedem la sofişti şi la retori. Dion Chrysostomul aduce laudă părului cu ajutorul unor numeroase citate homerice: după părerea sa, poetul laudă în mod special pe eroii săi, pentru calităţile părului lor – părul negru al lui Hector, părul lui Euphorbos „asemenea celui al Graţiilor", părul lui Ulise „cu reflexe sinilii", al lui Zeus... 16.

Acestea sunt jocuri retorice, desigur; însă ele dovedesc existenţa unei stări de spirit generale, a unei obişnuinţe înve-terate: aceea de a recurge pentru orice la argumentul homeric, atât pentru lucrurile mici, cât şi pentru cele mari.

II. Duşmanii lui Homer: atacul îilosoîilor

Homer, fiind atât de apropiat sufletului grec şi atât de familiar tuturor acestor scriitori în amintirea cărora rămâne mereu, trebuia, inevitabil, să fie amestecat în controversele religioase sau filosofice şi să fie de multe ori ponegrit.

Filosofii au deschis de timpuriu focul împotriva unor zei plini de toate patimile şi slăbiciunile oamenilor 17. Hera-clit din Efes cerea pălmuirea lui Homer şi excluderea sa din concursuri18. Hieronymos din Rhodos, biograful luiPitagora, spune că acesta ar fi văzut în Infern sufletul lui Homer spânzurat de un pom şi Înconjurat de şerpi, binemeritată pedeapsă pentru impietatea afirmaţiilor sale 19.

Xenofan din Colofon – în a doua jumătate a secolului VI l.e.n. – se aruncă cu vehemenţă în lupta contra poeziei. Într-o satiră în versuri contra lui Homer şi Hesiod 20 biciuieşte reprezentările antropomorfice: „Dacă boii sau caii ar avea mâini, dacă ar putea picta şi face cu ele ce fac oamenii, caii ar da zeilor formă de cai, boii le-ar da formă de boi..." 21. In altă parte scrie: „Negrii îşi închipuie pe zeii lor negri şi cârni, tracii şi-i închipuie cu părul roşu şi ochii albaştri..." 22.

Homer şi Hesiod sunt acuzaţi „de a fi atribuit zeilor tot ce condamnă oamenii: hoţie, adulter, înşelăciune" 23. Apologeţii creştini vor relua aceste teme vechi pentru a combate păgânismul. Şi chiar şi Polyeuct al lui Corneille va la fel 24.

Astfel gândirea filosofică greacă, chiar din momentul în care capătă conştiinţă de sine, condamnă fără echivoc pe zeii mitologiei şi măsoară distanţa care-i separă de pro-priile-i concepţii 25.

Condamnarea lui Homer de către Platon este rezultatul acestei lungi serii de atacuri, a loviturilor date de raţiune zeilor războinici sau libertini ai Iliadei şi Odiseei. Fără îndoială, Platon nu a făcut altceva decât să adune şi să sistematizeze toate aceste obiecţii. Insă în ochii posterităţii, el va apărea ca principalul duşman al lui Homer, iar apologeţii vor reveni mereu la pasajele încriminate de Platon. Să reluăm aceste texte, esenţiale pentru dezbatere.

În cărţile II şi III ale Republicii, Socrate şi Adimante studiază programul educativ ce va trebui aplicat în cetatea ideală. Primul lucru pe care legislatorul va trebui să-l supravegheze sunt fabulele sau miturile poeţilor, ce se povestesc copiilor din cea mai fragedă vârstă.

Aceste ficțiuni nu trebuie să dea o idee falsă despre zei sau despre eroi z6. A atribui vicii divinității, înseamnă să jigneşti perfecțiunea divină, oferind un rău exemplu viitorilor păzitori ai cetății.

Mai întâi vor fi proscrise toate fabulele care-i arată pe zei în luptă unii cu alții şi povestesc în amănunt nesfârşitele lor certuri27: „Să povesteşti că Hera a fost pusă în lanțuri de fiul său, că Hefaistos a fost azvârlit de către tatăl său pentru că a vrut să-şi apere mama de loviturile soțului său şi că zeii au purtat toate luptele pe care le-a închipuit Homer, iată lucruri care nu pot fi admise în Republica noastră, chiar dacă aceste ficțiuni.ar fi alegorii, deoarece un copil nu este în măsură'sa discearnă. Ceea ce este alegorie de ceea ce nu este' şi Impresiile, pe care le primeşte la aceasta vârstă sunt de obicei de neşters şi de neclintit" 28.

Apoi vor fi proscrise fabulele care prezintă Divinitatea ca autor al răului (pentru Platon, Divinitatea nu este cauza tuturor lucrurilor, ci doar a binelui). Aici29, Platon se leagă de trei pasaje din Homer, care vor deveni „aporii" clasice. Nici un grec nu va mai putea trata problema răului fără să le aibă mereu prezente în minte. Acestea sunt: cele două chiupuri aflate în podeaua lui Zeus, „cel care conține lucruri bune şi cel care conține lucruri rele" din care Zeus împarte după voia sa oamenilor 30; săgeata trasă de Pandaros asupra lui Menelau, a cărei azvârlire, la instigația Atenei şi a lui Zeus, reprezintă încălcarea învoielilor şi un sperjur poruncit de zei31; iar mai departe faimosul vis înşelător trimis de Zeus lui Agamemnon, vis care-i promitea în mod mincinos victoria32.

În treacăt sunt respinse şi metamorfozele zeilor, adevărate minciuni în act, deghizări sau artificii de magician, nedemne de măreția divină. Acuzatul este Proteu, acel Proteu care se preschimbă în dragon, în leu, în arbore, în apă curgătoare şi care va da multă apă la moară alegoriştilor 33. De asemenea, este condamnat un pasaj din Odiseea, adeseori citat, în care unul din pretendenți declară: „Zeii iau chipul unor străini veniți de departe şi sub diverse forme se duc prin cetăți să cerceteze virtuțile şi crimele oamenilor" 34.

Diferitele pasaje din Homer încriminate până acum, sunt respinse de Platon deoarece cuprind concepții teologice false. Fără a părăsi definitiv acest punct de vedere, el va viza în paginile următoare latura pragmatică şi utilitară, rațiunea de stat.

Descrierea „vieții de dincolo" făcută de Homer este foarte puțin promițătoare. Hadesul, locul morților, este un loc trist unde sufletele, cu excepția celui al profetului Tiresias, nu mai au nici un simțământ. Această imagine nu era de natură să-i încurajeze pe războinicii cetății să-şi rişte viața în lupte. Toate dezvoltările homerice asupra lumii de dincolo trebuie suprimate, ele fiind de natură să enerveze şi să slăbească curajul35. Platon doreşte o Republică ce poate făgădui un cer celor căzuți în luptă.

Pentru acelaşi motiv trebuie respinse scenele în care vedem eroi deznădăjduiți, tăvălindu-se în praf; în care Zeuâ îl plânge pe fiul său Sarpedon, sau deplânge moartea apropiată a lui Hector, căci lacrimile sunt o slăbiciune nedemnă de zei şi de eroi. La fel de puțin li se potriveşte râsul nestăpânit care-i zgâlțâie pe zei la apariția lui Hefaistos în sala banchetului 3a.

În fine, vor trebui suprimate toate pasajele ce-i pot îndepărta pe tineri de o înțeleaptă moderație, de acea so-phrosyne care înseamnă pentru ei ascultarea şefilor, iar pentru aceştia din urmă, stăpânirea în fața plăcerilor mâncării, vinului şi dragostei37. Abile insultându-l pe Agamemnon, superiorul său, este un supărător exemplu. Tot aşa, complimentele adresate de Ulise feacienilor: „Ce poate fi mai frumos decât o masă plină de pâine şi cărnuri", nu sunt nici ele de natură să îndemne la cumpătare (dealtfel, vorbele lui Ulise, cum se va vedea, i-au preocupat mult pe moraliştii greci).

Platon va zăbovi îndelung asupra unuia dintre scandalurile majore ale poeziei homerice (el nu este nici primul, nici ultimul care o va face). Este vorba de iubirea lui Zeus cu Hera pe muntele Ida, cu toate circumstanțele agravante: Zeus, care „uită brusc toate planurile sale pentru că îl cuprinde pofta iubirii, iar vederea Herei îi provoacă atâta tulburare, tocit nu mai are răbdarea să se ducă în iatac, ci vrea să se unească cu ea chiar acolo, pe pământ, asigurând-o că niciodată n-a dorit-o mai mult, nici chiar atunci când a văzut-o pentru prima oară" 38.

O istorie la fel de scabroasă este adulterul lui Ares şi al Afroditei. Platon se mulțumeşte doar să o menționeze: desigur că de timpuriu se sublimase imoralitatea acestui mit, cel mai discutat dintre toate.

Rechizitoriul legislatorilor Republicii adună la un loc piesele esențiale ale „procesului colosal" 39 intentat lui Homer. Aceste pagini vor deveni arsenalul din care-şi vor lua armele detractorii poetului şi vor rămâne punctul de referință pentru toți apologeții şi comentatorii.

Totuşi Platon a revenit, în cartea X, asupra acestei supărătoare probleme, menținându-şi condamnarea, dar cu mai multe menajamente şi nuanțe. Socrate şi Glaucon recunosc farmecul poeziei, mai ales al celei homerice. „Şi noi avem, de asemenea, spune Socrate, o mare dragoste pentru această poezie, dragostea pe care educația din frumoasele noastre cetăți a făcut-o să se nască în inimile noastre" 4°. El recunoaşte că trebuie să apeleze la rațiune pentru a lupta împotriva vrăjii, pentru a „nu recădea în patima care i-a fermecat copilăria şi continuă să-i farmece pe cei mai mulți" 41.

De data aceasta poezia este studiată în însăşi esența ei şi este definită ca o simplă imitație, copie iluzorie şi uşuratică a realității. Produsele artei sunt inferioare obiectelor materiale, care le slujesc de model, afirmă Platon fără teama de a scandaliza pe cineva. Această concepție despre estetică poate surprinde, însă Platon cedează aici unei oarecari nerăbdări. Şi într-adevăr, nu era oare agasant să auzi într-una că poeții şi mai ales Homer sunt tot aşa de pricepuți în toate, ca şi adevărații specialişti? Iată cum pune Platon problema: „Sunt unii care spun că aceşti autori (poeții tragici şi Homer, strămoşul lor) cunoşteau toate tehnicile, că ştiau totul despre lume, despre bine şi rău, că ştiau totul despre divinitate, deoarece este indispensabil ca poetul să cunoască lucrurile despre care vorbeşte, dacă vrea să trateze bine toate subiectele pe care le abordează în poemele sale..."42.

Este însă o aberație să studiezi medicina după Homer, care nu o cunoaştea, spune Platon: Homer se mărgineşte „să reproducă termenii limbajului medical"43. Desăvârşit „honnete homme", vorbeşte despre toate fără

să fi învățat nimic. El nu are o competență proprie nici în problemele morale şi sociale: „război, conducerea oştilor, administrarea cetăților, educație” 44: dovadă că n-a alcătuit legile nici unei cetăți, ceea ce era totuşi pentru greci prima datorie a înțeleptului şi cea mai mare cinste la care putea aspira.

Homer nu este, de fapt, decât un romancier: acest termen modern s-ar potrivi cel mai bine cu ideea pe care Platon şi-o face despre poetul-imitator. Homer nu este un savant autentic, un filosof, domeniul său fiind verosimilul şi nu faptul real.

Iată ce înțelegea Platon atunci când definea poezia drept t, o imitație” (mimesis), copie. El coboară poezia la acest nivel, ca reacție împotriva celor care transformau poemele lui Homer într-o adevărată enciclopedie.

Condamnarea lui iiomer nu este, însă, absolută. El respinge ca bază a educației, socotind că nu este un îndn mător sigur pentru copii, nici din punct de vedere mon (şi Rousseau gândea la fel despre fabulele lui La Fontaine) nici din punct de vedere ştiințific 45. Nimic nu-i împiedici însă, pe oamenii luminați, pe bătrânii imunizați în fat£ acestor pericole, să se delecteze cu poemele homerice. Platon căutând, în Legi, să stabilească cine poate fi arbitru la concursuri şi serbări, după ce arată că gusturile variază In funcție de vârstă, pune în gura atenianului aceste vorbe: „Noi bătrânii care le-am ascultat cu cea mai mare plăcere, 11 vom declara fără tăgadă învingător pe rapsodul care a recitat cel mai bine lliada şi Odiseea, sau vreun poem al lui Hesiod” 46.

Dar nuanțele au fost uitate pentru a nu se reține decât un plan de ansamblu: filosoful alungind pe poet din Republica sa, după ce i-a vărsat parfumuri pe cap şi l-a încoronat cu diadema, ca pe un zeu indezirabil47.

Această execuție a rămas fără îndoială teoretică, ca şi condamnarea teatrului de către Bossuet. Totuşi Grecia va suferi de pe urma acestui antagonism de principiu între cele două mari genii, până în ziua în care neoplatonismul, lmpăcându-i pe frații inamici, îi va uni în acelaşi cult.

Se poate spune că atacurile lui Platon au suscitat mai mulți apărători pentru Homer, decât simpatii pentru autorul Republicii48. Iar apărătorii întorc cu energie împotriva lui Platon acuzația de imoralitate: „Platon, exclamă indignat Heraclit, n-are decât să-l exileze pe Homer din Republica sa, aşa cum s-a exilat el însuşi din Atena: dar ar fi trebuit mai Întâi să-l alunge din cetate pe Critias tiranul; ar fi trebuit să-l alunge pe Alcibiade...”...Urmează o comparație a celor două „cetăți” rivale: „Unul vrea să pună în comun femeile şi copiii; celălalt, în eele două opere ale sale, cântă caracterul sfânt al uniunilor înțelepte; pentru Elena întreprind grecii expediția lor, pentru Penelopa acceptă Ulise să rătăcească. Cetatea homerică, aşa cum apare în cele două poeme, are cele mai înțelepte instituții care conduc viața omenească; dialogurile lui Platon sunt mereu dezonorate de amorul pentru băieți tineri; nu găsim nici un bărbat care să nu fie stă-pânit de dorințe homosexuale”49.

Maxim din Tyr 5° consideră conduita lui Socrate la fel de echivocă ca şi cea a zeilor homerici: „Socrate a amestecat în conversațiile sale pasaje atât de scabroase şi periculoase încât enigmele lui Homer sunt nevinovate prin comparație”...Când îşi atinge umărul de umărul lui Critobul, sau e scos din fire de prezența lui Charmides, Socrate are în aparență atitudini foarte imorale şi

care au mare nevoie să fie interpretate, cel puțin tot atât de mult cât şi poemele homerice".

În altă parte Maxim subliniază înrudirea de doctrină dintre Homer şi Platon: Platon este „sugarul" poeziei homerice: „Degeaba neagă, îi recunosc urmele... Aş putea chiar spune că Platon are mai multe de la Homer decât de la Socrate..."51.

Dacă rechizitoriul lui Platon nu a putut opri elanul grecilor către Homer52, în schimb a contribuit în mare măsură la orientarea apologeților săi spre interpretarea alegorică: mulți dintre aceştia sunt de acord fără reticențe că poetul lor ar fi cu desăvârşire imoral dacă ar filuatcdl litteram. Autorul tratatului Despre sublim (care consideră lliada superioară Odiseei, ale cărei „poveşti" seamănă mai degrabă a bârfeli) admiră măreția şi puterea de evocare a bătăliei zeilor (Teomahia din cântul XX al Iliadei), dar nu fără rezerve: „Aceste picturi, dacă nu sunt interpretate] prin alegorie, sunt absolut nelegiuite şi necuviincioase"...Homer a făcut oameni din zeii săi iar mizeria lor e veşnică 53.

În al doilea dialog al său despre Providență, Philorr din Alexandria reia atacurile lui Platon împotriva zeilor homerici şi îl pune pe adversarul său Alexandru să le dezvolte: He-faistos azvârlit din cer, Zeus pângărindu-şi patul conjugal şi lăudându-se că a spânzurat-o pe Hera în cer cu două nicovale agățate de picioare: şi adaugă scandalul rănirii! Afroditei, o zeiță, de către un muritor, Diomede; pe cel al lui Zeus, însurându-se cu propria lui soră. Pentru toate aceste obscenități, poetul ar merita, nu doar să i se taie din versuri | pentru a le expurga, ci să i se taie limba, conchide Alexandru. Philon îl apără pe Homer pentru a fi vorbit de rău despre zei, dar nu îl apăra altfel decât căutând alegorii sub vălul miturilor M.

Ir

Heraclit retorul recunoaşte şi el tot atât de clar că, luale ad littcram, faptele şi gesturile lui llomer sunt imposibil de apărat: „Totul este impietate la poet, dacă nimic nu este alegoric" 55.

Celălalt mare detractor al lui Homer din tabăra filosofilor este, după Platon, Epicur: Epicur, „cel care respinge în bloc toată poezia, ale cărei fabule nu sunt în ochii săi decât ispite ce duc la pierzanie"66. După Plutarh, epicureii nu aveau, într-adevăr, decât dispreț pentru „mulțimea poetică" şi pentru „divagațiile homerice", iar Metrodor, discipolul lui Epicur, îl „insultase" pe Homer în numeroase scrieri57. Tot Plutarh ne spune că secta nu dădea importanță plăcerilor intelectuale, proscriind odată cu studiul matematicilor şi pe cel al poeziei. Metrodor îndrăznise chiar să scrie în cartea sa Despre poeți: „Nu te sfii să mărturiseşti că habar n-ai nici măcar în ce tabără lupta Hector; că nu cunoşti primele versuri ale lui Homer, că nu le ştii nici pe cele de la mijloc" 58.

Cum au ajuns Epicur şi ai săi să fie împotriva lui Homer? Fără îndoială în legătură cu providența divină. Se ştie că Epicur, deşi admitea existența zeilor, îi relega în intramundii. Zeilor, ființe nemuritoare şi perfect fericite, nu li se poate atribui conducerea lumii cu toate treburile oamenilor: inutil deci să ne temem de mânia lor sau să căutăm sa le câşti-găm bunăvoința. Să ne eliberăm deci de orice teamă superstițioasă față de ei59.

La Homer, Zeus, care se ocupă de toate micile certuri de pe pământ, nu semăna deloc cu divinitatea concepută de epicurei. Secta a trebuit să se împotrivească lui^Homer cu o înverşunare cu atât mai mare cu cât şcoala rivală, Porticul, ținea să pună în acord marea sa dogmă a Providenței cu religia tradițională şi cu miturile poeților. Chrysippos, în special, îşi sprijinea teoriile cu lungi citate din poeți şi din Homer.60

Sufletul grec, atât de îndrăgostit de acțiune, nu va fi satisfăcut de aceşti zei imobili ai lui Epicur. Platonicianul Maxim din Tyr afirma că Epicur nu se pricepea de fel la treburile divine 61 şi îşi arăta preferința pentru Zeus al lui Homer: acesta nu e mai puțin fericit decât ceilalți – beai – — dar pe deasupra mai vorbeşte şi în adunare, deliberează82.

Şi, oricum, trebuie să fie cineva care să dirijeze treburile acestei lumi…

III. Duşmanii lui Homer: Zoii

Ofensiva filosofilor împotriva lui Homer țintea chiar principiile moralei sau „teologiei" sale. Sofiştii şi retorii îi vor căuta pricina pentru chestiuni de detaliu.

Ei se înverşunează împotriva celor mai neînsemnate neverosimilități din text, cu o răbdare şi o tenacitate de termite. Ei scot la iveală mii de dificultăți sau probleme cărora se străduieşte să le răspundă ingeniozitatea „căutătorilor de soluții (lytikoi); printre aceşti „lytici" îl aflăm chiar şi pe Aristotel.

Cel mai celebru detractor al lui Homer din această categorie, a fost Zoii din Amphipolis, care a scris nouă cărți împotriva lui Homer63. Anticii l-au judecat aspru şi dacă ar fi să-l credem pe Suidas, a avut un sfârşit trist: locuitorii Olympiei l-au azvârlit din vârful Stâncilor Scironiene, pentru că îndrăznise să-l băciuiască pe poet64.

O scolie la Iliada ne dă informația că făcea parte din şcoala lui Isocrate şi că scrisese „în maniera unor exerciții" împotriva lui Homer65, oratorii având obiceiul de a se antrena în felul acesta şi de a-şi ascuți condeiul folosindu-se de poeți. Să se fi prins Zoii în propriul său joc?

Scoliaştii şi autorii îl citează frecvent şi putem astfel să ne facem o idee destul de exactă despre criticile sale.

În cântul I al Iliadei, mânia lui Apollon „maiîntâi țintea în catâri şi în câini" 66. Zoii nu pierde ocazia de a sublinia inconsecvența acestei mânii, care se abate orbeşte asupra unor animale cu desăvârşire iresponsabile. 67

Ulise şi Diomede la pândă, noaptea, aud țipătul unui bâ-tlan, fără să-l vadă. Ulise se bucură, luându-o drept un semn bun. Imbecilul, spune Zoii: țipetele bâtlanului nu puteau decât să trădeze prezența lor! 68

Când avea ocazia îi făcea morală chiar şi lui Homer. Când Ares şi Afrodita sunt prinşi în flagrant delict sub plasa lui Hefaistos, toți zeii râd cu poftă, Apollon glumeşte cu Hermes, iar acesta recunoaşte că ar fi dorit bucuros să fie în locul lui Ares, chiar cu prețul unui pic de ruşine. Zoii găseşte că în această împrejurare, ilaritatea zeilor este lipsită de cuviință, iar cuvintele lui Ilermes deplasate 69V;

În altă parte Zoii îşi exercită umorul asupra Circei şi crescătoriei sale de porci, „micii porci plângăcioşi" în care fuseseră transformați tovarăşii lui Ulise;' asupra lui Zeus, căruia porumbițele îi aduc ambrozia, ca unui pui hrănit în

cioc; asupra neverosimilului post de zece zile impus lui Ulise în timpul naufragiului său 7°. La kykoni, tovarăşii lui Ulise rămân să chefuiască după jefuirea oraşului: indigenii revin în forță şi Ulise pierde în luptă „câte şase oameni de fiecare corabie”…Exact şase, nici mai mult nici mai puțin, pantru fiecare din cele douăsprezece corăbii, iată ceva extraordinar, se miră Zoii. Aici critica sa se dovedeşte mai psrti-nentă decât răspunsul plat dat de Grates: „Pentru ca să nu spună prozaic şaptezeci şi doi, a repartizat pierderile în părți egale între cele douăsprezece corăbii” 71.

Acesta este genul de dificultăți ridicate de Zoii: este – cu mai puțină inteligență – Voltaire căutând nod în papură lui Corneille. Insă butadele sale au fost luate în serios de comentatori şi nu numai odată apologeții lui Homer s-au refugiat în interpretarea alegorică pentru a evita năzdrăvănii literare de genul celor găsite de Homeromastix.

Zoii ridicase biciul contra lui Homer pentru a se antrena ca orice bun sofist la paradoxuri. Dion Crisostomul încearcă şi el paradoxuri, atunci când într-unui din discursurile sale căuta să demonstreze troienilor că „Troia nu a fost niciodată cucerită”…Homer era un cerşetor, deci un mincinos; nu văzuse nimic din cele ce povestea. Şi cum putea el oare să ştie ce făceau Zeus şi Hera pe muntele Ida, din moment ce se acoperiseră cu un nor gros? 72

Iată doar un exemplu dintr-o sută de astfel de jocuri de retori ce-şi luau pe Homer drept țintă. Un astfel de joc a practicat odată chiar şi Socrate pentru a-i demonstra lui Hippias că duplicitatea lui Ulise este de preferat simplicității lui Ahile 73. În aceste discuții, cel mai sofist dintre cei doi, nu este omul din Elis, Hippias.

Intre Zoilii care scrutează cu răutate toate defectele operei şi Oates-ii care admiră totul fără rezerve, încereând să justifice chiar şi cele mai vădite erori şi inconsecvențe, câte un Aristarh sau câte un Zenodot par a avea destule dificultăți să facă auzit glasul rațiunii74. Aceşti critici pondeL

Rați au totuşi soluțiile lor la toate problemele de moralitate homerică şi răspunsuri nuanțate la toate atacurile filosofilor şi sofiştilor.

De pildă, când Homer vorbeşte necuviincios despre zei, ei ştiu că acest lucru trebuie explicat prin „obiceiurile”75 poeziei: „pictorii, poeții, sculptorii, îi zugrăvesc pe zei cu pasiuni omeneşti… Ii pun să se bată, îi aruncă în sclavie, le atribuie metamorfoze” 75.

Pentru justificarea lui Alcinou, care pare lipsit de reținere şi înțelepciune, oferindu-i unui necunoscut, Ulise, pe fiica sa Nausicaa, ei ştiu să invoce vechiul obicei ca un rege să-şi dea fata unui străin viteaz. 77

Ei nu sunt deloc scandalizați de faptul că cei şase fii şi cele şase fiice ale lui Eol sunt căsătoriți între ei, ca şi Zeus cu Hera: căsătoriile între frați sunt şi ele un vechi obicei. 78

După cum se vede ei nu sunt lipsiți nici de bun simț, nici de un oarecare simț istoric şi modernii au profitat deseori de soluțiile lor.

Dar nu această exegeză rațională trebuie să ne preocupe, ci aceea a apărătorilor pasionați, a acelora pentru care poezia lui Homer era o poezie inspirată, în care nu se putea strecura nici eroare, nici blasfemie.

IV. Homer, poet inspirat întreaga tradiție greacă l-a numit pe Homer poetul „divin”…Este desigur o formulă stereotipă, căreia nu trebuie să-i forțăm sensul. Tot aşa, nu trebuie să ne gândim la o adevărată apoteoză atunci când Democrit, mare creator de neologisme, inventează un verb expresiv: „care ajunge la divin”, pentru a caracteriza geniul lui Homer. Democrit, de altfel, nici nu credea în zei79.

Neoplatonismul însă îl va diviniza cu adevărat pe Homer: platonicienii îi vor acorda cu generozitate înțelepciunea pe care Platon i-o neagă şi vor face din el prototipul celor care ajung la nemurire şi la fericirea veşnică grație ştiinței, cunoaşterii, cultului Muzelor. 80 Pe unele sarcofage din Imperiul roman îl vedem pe Homer reprezentat alături de Dionysos şi Heracles, simboluri ale nemuririi obținute prin mistere şi vitejie 81; el închipuie, ca şi Muzele, ' cel de al ei treilea mijloc de a scăpa de moarte şi de a putea şedea printre zei: cultura. „Depozitar al întregii ştiințe omeneşti” (Cu-mont), el este o garanție a apoteozei pentru spiritele studioase care au ştiut să pătrundă sensul profund al revelațiilor sale.

Pentru că într-adevăr de revelație este vorba. Pentru neoplatonicieni Homer este un poet inspirat în înțelesul cel mai deplin al cuvântului. El soarbe direct din izvorul divin ştiința pe care o comunică sub formă voalată şi enigmatică în miturile sale.

Pentru a ne face o idee precisă despre inspirație, aşa cum o concep Plotin sau Proclos este nevoie să ne întoarcem la maestru, la Platon.

Platon a definit inspirația poetică în Ion 82 şi mai ales în Phaidros 83.

Poetul inspirat nu mai este el însuşi: Muzele au pus stă-pânire pe sufletul său, iar el intră într-un fel de delir 84. Muzele îi tulbură sufletul, îl aruncă în transă, aşa cum face zeul de la Delfi cu profetă sa, Pythia.

Acest delir sacru este necesar pentru a face poezie frumoasă, meşteşugul, tehnica fiind insuficiente. Inspirația însă nu este o garanție de moralitate. Platon precizează acest lucru în Legile 85: „Atunci când poetul stă pe trepiedul Muzelor, nu-şi mai stăpâneşte mintea, ci asemenea unei fântâni lasă să curgă tot ceea ce vine. Întrucât orice artă constă în imitarea vieții, el pune în scenă personaje multiple, cu caractere opuse, pe care le pune să vorbească în contradictoriu şi nici el nu ştie ce e adevărat din toate acestea”.

Delirul inspirației incită sufletul poetului, îl face să vibreze la fel cum degetele fac să vibreze corzile lirei. Calitatea muzicii depinde însă de instrument: dacă sufletul poetului nu este delicat şi pur m şi nu posedă luminile înțelepciunii, opera va fi rea. In cetatea ideală Platon nu păstrează decât „imnurile către zei şi elogiile oamenilor de bine” 87. Poemele lui Homer, deşi inspirate, sunt imorale.

Pentru ca inspirația-delir să fie o garanție, ar trebui, după Platon, un poet filosof care să aibă acces la contemplarea realităților lumii imateriale, în raport cu care lumea sensibilă nu este decât o imagine degradată. Însă poetul se mulțumeşte să „imite” ceea ce se petrece în lumea sensibilă, iar această copie este o nouă degradare. 88 Spre exemplu: există trei stări ale scutului lui Ahile: sus, ideea, modelul ideal al scutului; mai jos, reproducerea acestui model divin de către artistul care îl cizelează în metal; jos de tot, reproducerea acestei

reproduceri de către poet. Doar ideea este reală; scutul descris de Homer este umbra unei umbre. Toate creațiile poeziei se află cu două etaje mai jos decât realul.

Modificând această concepție a esteticii, Plotin va permite neoplatonicienilor să-l reabiliteze în mod strălucit pe Homer.

După Plotin 89, arta nu este o copie a naturii, artistul nu-şi găseşte modelele în obiectele vizibile, ci în el însuşi. Creațiile artei nu sunt mai puțin frumoase decât cele ale naturii, ele sunt doar mai puțin frumoase decât gândirea sau visul artistului, pentru că pălesc trecând în materie. Artistul nu reproduce deci un simulacru al ideii, cum spunea Platon, ci ideea însăşi.

Poetul va avea deci acces la contemplarea Frumuseții inteligibile, descrisă de Plotin în pagini celebre 9°: contemplația care scaldă în aceeaşi lumină pe privitor şi imaginea privită, tot aşa cum strălucirea soarelui în deşertul Nilului scaldă în aceeaşi culoare roşie-aurie nisipul dunelor şi pe oamenii care le calcă.

Pe această noțiune de poet vizionar se va sprijini Proclos 91 pentru a caracteriza inspirația homerică şi pentru a-i lămuri complet sensul.

Comentând Republica lui Platon 92, el nu admite că poezia lui Homer ar fi o artă pur descriptivă, ci distinge trei feluri de poezie, în funcție de trei stări sufleteşti diferite.

Prima dintre aceste stări este însăşi contemplația ploti-niană: sufletul este scufundat în viața divină, nu mai are existență proprie, el nu vede lumea exterioară decât în această lumină supranaturală. Personalitatea umană a poetului este complet absorbită, Zeul, Unul, fiind cel care gândeşte prin ea. Atunci când poetul lucrează, absorbit în Zeu şi posedat de Muze şi relatează mistere asupra zeilor înşişi, în clipa aceea opera sa este poezie inspirată, cea dintâi din toate", spune Proclos 93.

Homer expune aceste „mistere divine" în miturile în aparență cele mai grosolane, cum ar fi cel al împreunării lui Zeus cu Hera pe muntele Ida. În ochii neoplatonicienilor aceste mituri conțineau cele mai sublime adevăruri teologice, În ceea ce priveşte „posesiunea" de către Muze, Proclos o concepe ca o pregătire a sufletului poetului pentru a primi influxurile inspirației: Muzele toarnă în acest suflet „divina armonie" 94: îl acordează anticipat cu divinul făcându-l sensibil la atingerea acțiunii cereşti.

Celelalte două forme de poezie corespund unor stări în care sufletul nu mai este inspirat, ci abandonat propriilor sale puteri.

Când sufletul îşi pune în funcție ceea ce numim facultățile sale intelectuale 95, poezia sa, deşi nu mai este divină, oferă încă toate garanțiile unei cunoaşteri autentice 96: aşa se întâmplă când Homer expune în miturile sale fizica sau psihologia, când ne învață care sunt elementele universului şi în ce ordine sunt aşezate, sau când distinge înaintea lui Pla-ton cele trei părți din care se compune sufletul.

Când, în sfârşit, poetul lucrează cu „puterile" sale inferioare, imaginația sau sensibilitatea nu se mai află la nivelul ştiinței, ci la cel al opiniei 97: nu mai descrie lucrurile aşa cum sunt, ci aşa cum şi le reprezintă mulțimea; el urmează credințele comune, mai mult sau mai puțin eronate. Ceea ce ne oferă nu mai este decât o skiagraphia, asemănătoare cu umbrele chinezeşti pe care le

contemplă prizonierii Peşterii. Poezia nu mai este atunci decât imitaţie: incapabilă de a înălța sufletele, ea se mulțumeşte să declanşeze în ele sentimente de bucurie sau de durere.

Această formă interioară de poezie se prezintă sub două aspecte, după cum autorul încearcă să descrie simplu viața, sau dă frâu liber imaginației98: de pildă, când Homer atribuie eroilor săi, în cursul luptei, cuvinte în armonie cu caracterul lor, el face poezie descriptivă; alteori însă se află în plină fantezie, ca atunci când pune soarele să se ridice din mare pentru a se cufunda din nou 99.

Produs admite deci că Homer se abandonează uneori acestor forme inferioare de poezie-imitaţie, singurele care cad sub osânda maestrului său Platon, singurele cunoscute de Tragici şi de Comici; însă nu li se abandonează decât rar: el compune mereu sub influxul inspirației sau cel puțin se menține pe al doilea plan, cel al adevăratei cunoaşteri 10°. Când Demodocos, aedul din Odiseea, cântă la curtea lui Alcinou iubirile mistice ale lui Ares cu Afrodita, întâlnim un Homer inspirat'101: el a primit cântecele de la Muze sau de la Apollon l02; el se avântă din sinul însuşi al Zeului.103 Iar aedul Phemios din Itaca, care cântă pentru pretendenți întoarcerea din războiul Troiei, este figura lui Homer poet înțelept şi savant l04: acel Phemios care cunoaşte „operele zeilor şi ale oamenilor” l05.

Frumoasă revanşă pentru Homer: surghiunitul din Republică se reîntoarce' triumfător; el se aşază alături de Platon şi deasupra lui căci dacă Platon este pentru ai săi cea mai mare autoritate umană, Homer este o autoritate divină; unul reprezintă luminile rațiunii, celălalt pe cele ale revelației 106.

Neoplatonicienii nu l-au aşteptat însă pe Proclos pentru a împăca pe poet cu filosoful: încă din secolul al doilea, vom vedea, Numenius proclama acordul celor două genii.

Produs însă, mergând pe urmele maestrului său Syrianus, şi-a luat sarcina de a întemeia raţional ceea ce era de. Mult admis 107.

Homer a primit din partea cerului o misiune sacră: să-i instruiască pe oameni întru adevăr; să le arate, prin divin, o mai mare perfecțiune umană l08. Produs, nu putea să dea o replică mai clară lui Platon, care respingea miturile lui Homer ca imorale şi antieducative

Legenda cecității lui Homer ia cu totul alt sens în ochii neoplatonicienilor decât în cei ai lui Platon.

Ne amintim că, în Phaidros l09, Socrate face aluzie la cecitatea ce i-a lovit pe Homer şi pe Stesichoros, pentru a fi vorbit de rău pe Elena. Cel de-al doilea însă s-a pocăit compunând o palinodie: după noul „discurs”, cea care îşi părăsise soțul şi-l urmase pe seducătorul Paris, nu fusese Elena, ci o fantomă a ei. Stesichoros şi-a recăpătat vederea după această retractare, pe când Homer, care n-a recurs la acest remediu magic no, avea să rămână orb.

Această legendă figura pentru Platon diversele atitudini ale sufletului, spune Hermias în comentariul său la Phaidros111: Homer şi-a limitat privirile la frumusețea trupească ră-mânând orb la adevărata frumusețe, cea a lumii inteligibile; Stesichoros s-a înălțat de la prima la cea de a doua; Socrate a dat

măsura exactă a celor două feluri de frumusețe, în-chizând deliberat ochii pentru cea de jos, pentru a contempla frumusețea eternă.

Hermias nu este satisfăcut de această explicație: el caută alta care să-lpună pe Homer la locul său adevărat, deasupra lui Stesichoros şi chiar a lui Socrate. Pentru aceasta îi este de ajuns să răstoarne termenii: Stesichoros îşi recapătă vederea, însă pentru frumusețile sensibile; Homer rămâne cu ochii închişi pentru frumusețile sensibile, întorşi însă pentru contemplația interioară. Aşa cum spune Proclos, care face şi el aluzie la cecitatea lui Homer112, cântărețul Elenei a tratat povestea frumoasei eroine cu un suflet mai pur, „mai perfect" decât Stesichoros: el a ştiut să se ridice până la „adevărata frumusețe" 113, pe care o contemplă, în spatele vălului, cu ochii săi stinşi.

Acesta este chipul lui Homer pe care l-au recreat plato-nicienii: asemeni lui Tiresias din tragedii, acest orb este cel mai mare dintre vizionari. Însă privirea sa interioară pătrunde mult mai adânc decât cea a prezicătorului: dacă unul cunoaşte trecutul şi viitorul oamenilor, celălalt cunoaşte toate misterele omului şi ale divinității 114.

Este victoria finală a lui Homer, în pofida tuturor Cre-on-ilor care l-au insultat şi care au pus la îndoială autenticita-tearevelației sale.

Capitolul II

MITURILE LUI HOMER, OGLINDĂ A LUMII INVIZIBILE

Săgețile lui Zoii, sulițele filosofilor s-au înverşunat zadarnic împotriva lui Homer: ele n-au atins decât o aparență, sensul literar al poemelor sale. Sensul adânc le scapă, tot aşa cum scapă Eneas de ahei, când aceştia urmăresc fantasma fabricată de mama sa.

Poezia homerică este ca un ocean. Suprafața scânteie-toare a apelor ascunde o lume misterioasă.

Profanul va privi iubirea lui Ares cu Afrodita drept o poveste uşoară şi nerespectuoasă: cei care citesc printre rânduri ştiu că aceasta este istoria însăşi a universului, unde se conjugă şi se echilibrează etern forțele de atracție şi de respingere, dragostea şi războiul, Afrodita şi Ares.

Transformările lui Proteu par o poveste de magie: cu toate acestea Proteu nu este altceva decât materia primordială, care primeşte diverse forme şi amprente.

Monştrii fabuloşi cu care se bate Ulise nu sunt invenții gratuite: ei reprezintă pasiunile umane, împotriva cărora înțeleptul trebuie să lupte toată viața.

Iliada şi Odiseea capătă înfățişarea de cărți esoterice al căror sens profund nu este inteligibil decât pentru inițiați.

Această transmutație a poeziei homerice s-ar explica greu doar prin nevoi apologetice. Adevăratele origini trebuie căutate în altă parte. Vom descoperi aceste origini, de ordin psihologic, prin analiza câtorva trăsături esențiale ale spiritului grec: predilecția pentru mit, enigmă, mister, pentru tot ce îngăduie o trecere de la vizibil la invizibil.

I. Mitul şi cele două planuri ale sale

Noțiunea greacă de mit include deja ideea unui plan secund. Mitul este o ficțiune, însă o ficțiune care ilustrează un adevăr *, căci cuvântul este rareori luat în sensul de simplă poveste 2. Cel mai adesea, în întrebuințarea greacă şi mai ales după Platon, implică o valoare de relație: în spatele poveştii materiale se ascunde o lecție morală sau un principiu metafizic.

Mitul este uneori singurul mijloc, în ochii lui Platon, de a ajunge la adevăr sau de a se apropia de el. Unele noțiuni se lasă cu greu pătrunse de către raționamentul pur: astfel ar fi natura sufletului; ne vom mulțumi să spunem cu ce seamănă: un echipaj înaripat, compus dintr-un car şi un vizitiu, tras de doi cai, unul negru, altul alb.3

Platon restrânge însă foarte mult numărul miturilor valabile. Doar filosoful, spune el, este în măsură să alcătuiască mituri autentice: pentru a putea traduce exact o istorie în imagini, trebuie mai întâi să cunoşti realitatea pe care urmează să o exprime această istorie. Nici sofiştii şi nici poeții nu sunt capabili, deoarece ignoră această realitate: ei nu pot pune în spatele imaginii gândirea care să o hrănească.

Platon acceptă totuşi miturile tradiționale, însă numai pe acelea al căror conținut fabulos este prin el însuşi moral: un mit trebuie respins, dacă pune zei în scenă fără să țină seama de respectul datorat divinității.4

Această ostracizare va părea arbitrară apologeților lui Homer: adevărata valoare a unui mit constă în adevărul pe care îl exprimă, nu în imaginea care îl exprimă. Fabulația importă prea puțin, nu ea este adevărată. Unirea lui Ze'us cu Hera pe muntele Ida nu are nimic şocant: litera mitului poate fi şocantă, dar litera nu contează: ceea ce trebuie reținut este doar realitatea fizică sau metafizică pe care o închide mitul: unirea aerului cu eterul, unirea monadei cu dvâda, sau unirea sacră a puterilor paterne şi materne la scară divină.

Miturile lui Homer sunt deci perfect valabile: este de ajuns să dizolvăm conținutul fabulos pentru a nu păstra decât semnificația profundă4 * şi să admitem, împotriva lui Platon, că Homer avea o ştiință perfectă şi clară a adevărurilor pe care le transcrisese în mod obscur în mituri.

Platon concepea mitul ca pe un instrument de pedagogie: această limbă colorată este într-adevăr la îndemâna copiilor şi se adresează copilului ascuns în fiecare din noi5. Un mijloc foarte simplu de a-i face pe cetățenii Republicii să înțeleagă diferențele de valoare între indivizi şi temeiul ierarhiei meştesuearilor, păzitorilor, şefilor, este acela de a le povesti că sufletele sunt unele de aur, altele de argint, altele de fier6. Copiii vor crede fără să cerceteze mai departe; inteligențele simple de asemenea. Iar cei a căror gândire este destul de pură vor şti să extragă diamantul din zgură, ideea din imagine. Aceasta explică de ce Platon cere pentru mit o formulare care să nu şocheze morala, dorindu-l „mincinos într-un fel frumos”: mitul trebuie să poată fi acceptat în sens literal de către inteligențele copilăreşti şi populare, incapabile de a-i extrage conținutul7.

Cu toate că recunosc interesul acestor mituri didactice sau pedagogice 8, din care Platon a dat cele mai frumoase modele, neoplatonicii pun mult mai mare preț pe miturile lui Homer. Proclos ne va da explicația acestei preferințe.

Miturile platonice reprezintă efortul inteligenței umane de a pune doctrina la îndemâna inteligențelor simple. Ele au meritul de a fi mai limpezi, mai transparente, mai puțin şocante la prima vedere decât miturile lui Homer. Ele sunt mai pe măsura sufletelor încă novice pe calea perfecțiunii *.

Cele ale lui Homer sunt însă de altă esență. Mai direct inspirate l0, emanând chiar de la divinitate, ele se adresează sufletelor deja ajunse la un înalt nivel de cultură, oferindu-le cel mai sigur mijloc de apropiere de Necunoscut. Ele îngăduie o adevărată viziune11 a misterelor divine. Ele sunt ca o oglindă în care putem contempla adevărurile supranaturale.12

Această oglindă reflectă, este adevărat, o imagine care are nevoie să fie corectată. După Plotin 13, mitul este o dramă care se joacă în lumea materiei şi care vrea să fie reflexul realităților inefabile ale lumii spirituale. Spiritualul însă, nu se poate reflecta în materie decât suferind profunde degradări: Veşnicia nu se poate manifesta, cum spunea minunat Proclos, decât prin vicisitudinile timpului, Indivi zibilul decât prin diviziune, Imuabilul decât prin schimbare. Pentru a ne ridica de la acest univers al senzației la universul Ideilor, trebuie să operăm o conversiune totală: trebuie să traducem „materie" prin „spirit", „timp" prin „eternitate", „diviziune" prin „continuitate" 14. Fără încetare trebuie să apelăm la noțiunea contrară 15. Iată de ce, din clipa în care se situează la nivelul senzației, mitul, ca şi natura însăşi, nu poate da decât o imagine răsturnată a realităților veritabile la. Iată de ce nu este îngăduită oricui contemplarea

Ideilor: privirea lor nu'este permisă decât sufletelor purificate prin filosofie şi capabile de a opera restabilirea necesară. Mitul însă oferă acelor suflete viziuni cu atât mai sublime cu cât pare mai grosolan: căci dacă drama se joacă la cel mai de jos nivel al scării existențiale, ea îngăduie, în virtutea principiului contrariilor, ridicarea la cele mai înalte culmi ale gândirii 17.

Miturile iui Homer care au suscitat cele mai aprige obiecții din pricina aparentei lor imoralități sunt tocmai cele din care platonicienii vor extrage simbolurile cele mai pure.

Aceste mituri homerice, de origine divină, au prin urmare o virtute divină: ele au în ele însele un fel de eficacitate supranaturală 18. Ele acționează asupra sufletului, trezin-du-i dorința, dându-i o putere de gândire cu totul aparte: sufletul primeşte o izbitură care îl face capabil să le aprofundeze conținutul secret. El este împins în sus cu putere şi este în stare să atingă, mulțumită lor, scopul suprem al întregii vieți omeneşti: unirea cu divinitatea 19.

Această putere inerentă miturilor are efecte analoge cu cele pe care le produce contemplarea misterelor. S-ar putea chiar spune că miturile homerice sunt o adevărată inițiere 2° în secretele lumii de dincolo.

II. Mituri şi mistere: văluri asupra adevărului

Apropierea între miturile homerice şi mistere a fost făcută de către cei vechi încă înainte de Produs. O găsim deja schițată în Alegoriile homerice ale lui Heraclit, carte scrisă cam prin epoca împăratului Augustus. Heraclit îl numeşte pe Homer „marele hierofant al cerului şi al zeilor, cel cam a deschis sufletelor oamenilor cărările cereşti care până atunci le erau inaccesibile şi închise" 21. Această denumire de „hierofant" este dintre cele mai semnificative:

în ceremoniile de inițiere, mai presus de mulțimea care contemplă, mai presus de preoții care împlinesc riturile orgiilor, „doar hierofantul este cel care cunoaşte raţiunea celor ce se întâmplă şi o explică cui doreşte” 22. Heraclit mai vorbeşte încă şi în altă parte, în legătură cu mitul lui Proteu, despre divinele mistere pe care ni le relevă Homer 23.

Miturile şi misterele sunt considerate, cel puțin pe vremea neoplatonicilor, ca două căi paralele care-l conduc pe om către divin sau, dacă pornim de la celălalt capăt al lanțului, ca două mijloace complementare întrebuințate de către divinitate pentru a se releva sufletelor credincioase. Miturile aduc această revelație învăluită în dramele legendare, misterele o prezintă sub forma tablourilor vii. Mitul homeric al Herei şi al lui Zeus unindu-se pe muntele Ida, hierogamiile sau nunțile sacre reprezentate în mistere oferă credincioşilor aceeaşi doctrină: mitul într-o povestire inspirată, misterul într-o dramă liturgică.

Între cele două forme ale revelației există – în ciuda unor diferențe esențiale – o asemănare capitală: adevărul nu este accesibil decât unui mic număr de inițiați24, celor care sunt capabili să-l ghicească prin vălurile cu care-l învăluie atât mitul cât şi misterul25.

Că Homer a ascuns cu bună ştiință mesajul pe care îl aduce oamenilor din partea zeilor sub arcanele miturilor sale, iată o idee frecvent exprimată de către autorii greci încă din vremea lui Plutarh: explicațiile pe care le dau acestei voite obscurități sunt de ordin religios, psihologic şi estetic totodată.

În al doilea dialog deja citat Despre Providență26, Philon explică contradictorului său Alexandru, că Homer, departe de a blasfemia pe zei, conține sub formă alegorică, toate secretele naturii: secrete ce nu trebuie revelate celor „al căror cap nu a primit ungerea”…Philon va da doar câteva exemple lui Alexandru, în măsura în care Legea nu opreşte „expunerea misterelor celor care nu sunt apți să le primească”27.

Homer nu a redat în limbaj clar cunoştințele asupra naturii sau divinității28, ci într-un limbaj cifrat, sub forma enigmelor şi a miturilor 29 şi a făcut aceasta pentru a rezerva mesajul celor care sunt demni şi puri30, pentru ca ignoranții să nu poată disprețui ceea ce nu înțeleg31. Sallustius, prietenul împăratului Iulian, reia aceeaşi idee în tratatul său Despre zei şi despre lumeZ2. „Să vrei să-i înveți pe toți adevărul asupra zeilor, înseamnă să dai smintiților prilej de dispreț, întrucât nu sunt capabili să se instruiască”.

Adevărul este dealtfel un lucru atât de greu de cucerit, cere eforturi şi lupte atât de mari încât nu este îngăduit să-l azvârli celor al căror suflet nu a fost purificat? 3.

Mitul este deci un văl care ascunde adevărul profanilor deoarece divinitatea însăşi doreşte secretul.

III. Mitul, ca şi oracolele, oîeră o enigmă fecundă

Miturile sunt obscure şi dintr-un al doilea motiv, pozitiv de astă dată: pentru a incita la cercetare spiritele curioase şi filosofice, sufletele avide de a cunoaşte lucrurile cereşti.

Orice revelație divină are un caracter enigmatic. Este binecunoscută obscuritatea oracolelor33*, ambiguitatea celor ale lui Apollon Loxias (ace? T

nume nu înseamnă oare întortocheat., pieziş?) fiind o temă curentă în antichitate. Plutarh ne oferă numeroase exemple 34. Această ambiguitate nu este o trăsătură de viclenie la zeu, aşa cum pare să creadă Herodot: sunt, aşa cum explică platonicianul Ammonios în tratatul Despre E de la Delphi35, „tot atâtea întrebări sugerate oamenilor înzestraţi cu minimum de raţiune şi bun simţ, servindu-le ca momeală şi incitându-i la reflecţie”...Un exemplu de ambiguitate este răspunsul oracolului lui Apollon care făgăduia Greciei pacea atunci când va dubla altarul său de la Delos. Delienii necunoscători ai subtilităţilor geometriei, au dublat cu naivitate fiecare faţă a cubului... Adevăratul sens al oracolului, după cum le-a explicat Platon, era cu totul altul: zeul îi invita pe greci să renunţe la luptele intestine pentru a se deda cercetărilor nobile şi dezinteresate: problemelor matematice şi cultului tuturor disciplinelor Muzelor36.

Homer propune astfel de enigme, foarte fecunde pentru cei care vor să-şi dea osteneala să le pătrundă misterul37.

Clemens din Alexandria, excelentul ecou al gândirii greceşti, după ce înşiră pe Orfeu, Lânos, Musaios, Hesiod (a-desea reuniţi de către neoplatonici, care îi consideră izvoarele lor mistice), compară revelaţiile lor sub formă alegorică38 cu celelalte forme obscure ale limbajului divin: visele şi prevestirile. Toate aceste manifestări cereşti sunt obscure, „nu pentru că divinitatea ar fi geloasă de ştiinţa sa – nu ne putem îngădui să-i atribuim pasiunile noastre – ci pentru ca inteligenţa noastră, căutând să-i pătrundă enigmele, să se avânte în descoperirea adevărului” 39.

Dacă egiptenii, spune el ceva mai departe, aşezau sfincşi în fata templelor, o făceau pentru a însemna caracterul enigmatic şi obscur al tuturor problemelor referitoare la zei40.

Scandalul miturilor, tresărirea de revoltă a sufletului In fata adulterelor, răpirilor, violenţelor comise de Zeus Împotriva tatălui său Cronos, nu este o intenţie admirabilă a Cerului, se întrebă Sallustius „astfel ca datorită acestei aparente ciudăţenii sufletul să privească deîndată aceste povestiri ca pe nişte văluri, adevărul ca pe un lucru inefabil?'41

IV. Penumbra mitului face adevărul mai frumos

Vălurile cu care mitul acoperă adevărul au de altfel scopul de a-l face mai frumos şi mai ispititor. Aceasta este o idee scumpă lui Maxim din Tyr, acest vulgarizator talentat, atât de gustat de către erudiţii Renaşterii. În discursul intitulat Cine s-a exprimat mai bine asupra zeilor, poeţii sau filosofii? 42 Maxim pleacă de la postulatul că şi unii şi alţii predau aceeaşi doctrină despre zei, filosofii în mod deschis, poeţii sub formă de imagini. Sufletul strămoşilor noştri, simplitatea şi candoarea sa copilărească, „cerea într-o oarecare măsură o filosofie în versuri”43: o muzică dulce care „îl guverna şi îl dirija cu ajutorul ficţiunilor”...Insă omenirea ajunge la „vârsta bărbăţiei: incredulitatea şi maliţia se strecoară în suflete. Lumea începe să cerceteze miturile, să dezbrace filosofia de văluri, să-i smulgă toate podoabele. Aceleaşi noţiuni încep să se exprime în vulgara proză44.

Maxim preferă enigmele lui Homer limbajului direct al filosofilor. El compară veşmântul poetic al mitului cu podoabele de aur şi de argint şi cu

peplosul cu care erau acoperite statuile în Misterii, pentru a face mai impunătoare apropierea divinității „Căci sufletul omului este fără ruşine: nu face prea mare caz de ce are la îndemână, dar admiră ceea ce este departe” 45.

Pe cât este filosofia de rebarbativă, pe atât este poezia de atrăgătoare: vechii poeți au făcut ca medicii care „înveleau doctoriile amare cu o hrană îmbietoare pentru a ascunde gustul neplăcut al remediului binefăcător”; ei au învăluit austerele lecții de morală, gravele date ale f ilosofiei în minunate poveşti şi le-a împodobit cu farmecul versurilor şi a muzicii46. Poezia este scutul de aur al lui Ahile, filosofi a scutul de piele al lui Aiax: utilitatea este aceeaşi, însă plăcerea nu mai este identică.

Maxim a revenit asupra acestei chestiuni în alt discurs în care se întreabă: Există o filosof ie a lui Homer P^, sauj mai exact: Există o doctrină, o şcoală homerică? Aşa cumi exista o şcoală platonică sau stoică.

El compară din nou înțelepciunea şi ştiința celor vechi cu cea a modernilor: cei vechi ştiau tot atâtea despre lucrurile divine şi omeneşti, însă pentru a atinge sufletele şi a le instrui fără efort îşi prezentau lecțiile sub forme atrăgătoare: ceremonii de inițiere 48, mituri, „muzică”, mantică. Maxim face aici aluzie la miturile lui Homer şi Hesiod, la misterele şi imnurile orfice, la culegerile de oracole mai mult sau mai i puțin chaldeene: platonicienii, însetați de misticism, sorb din toate aceste izvoare şi le privesc cu acelaşi respect. Modernii, continuă Maxim, au smuls toate vălurile: „au făcut să apară biata filosofie despuiată, ruşinată, prostituată, oferită oricui” 49.

Acestea sunt regretele retorului sirian pentru acel ev mediu al Greciei, când orice gândire se acoperea cast cu simboluri.

Percepem aceleaşi rezonanțe la Clemens din Alexandria: după părerea sa adevărul apare mai august şi mai grandios exprimat prin mituri şi simboluri, asemănător cu fructele ce le vedem reflectate în apă, asemănătoare cu formele ce capătă mai multă grație şi farmec când se lasă ghicite sub tunica cu pliuri diafane: o iluminare prea puternică scoate în evidență defectele.50 Nici lumină prea puternică, nici obscuritate, ci o dulce penumbră: acesta este idealul estetic căutat în mit de către neoplatonicieni.51

Clemens atrage atenția că mitul mai oferă şi avantaje de ordin practic: el este un mijloc excelent de a reține o învățătură, deoarece imaginea concretă, mult mai frapantă, se întipăreşte mai bine în memorie, fixându-şi totodată şi simbolismul.

În jurul unui mit se poate concentra un întreg ansamblu doctrinar care astfel poate fi expus mult mai concis52. Putem ilustra fraza lui Clemens cu exemplul lui Porphirios: Peştera nimfelor este un adevărat rezumat al credințelor epocii asupra sorții sufletelor; fiecărui detaliu descriptiv al Peşterii din Ithaca îi corespunde un capitol al eshatologiei neoplatonicienilor.

Minunat instrument de gândire în ochii celor vechi, atât pentru descoperirea adevărului cât şi pentru expunerea lui, mitul este o punte aruncată între spirit şi materie. Întrebuințat de Platon ca mijloc de cunoaştere sau de învățătură, ridicat de neoplatonici până în planul mistic, noțiunea însăşi de mit serveşte drept punct de plecare pentru interpretarea alegorică a lui

Homer; sprijinindu-se – din ce în ce mai conştient – pe această noţiune, comentatorii scot din lliada sau din Odiseea întreaga ştiinţă, morală, filosofie.

Lliada sau Odiseea sunt pentru ei un vast ansamblu mitic, cu două feţe: în exterior se desfăşoară, fantasmagoric, o aventură divină sau umană; interiorul însă ascunde drama destinului nostru, forma universului sau chipul real al divinităţii. Cele două poeme amintesc de Silenii artei greceşti cu care Alcibiade îl compară pe Socrate în Banchetul: credem că avem în faţa ochilor doar figuri hilare sau schimonosite, figuri burleşti; deschizându-le însă găsim o preţioasă lădiţă şi statueta unui zeu.

Examinând cuvintele pe care le întrebuinţau cei vechi pentru a trece de la sensul literal şi aparent la sensul profund şi real, vom vedea mai bine cum interpretarea lor se bazează mereu pe această noţiune a celor două planuri, unul vizibil, celălalt ascuns, care este însăşi definiţia mitului. Vom vedea de asemenea precizându-se interferenţele deja subliniate între mit şi celelalte aspecte caracteristice ale culturii greceşti: oracole, enigme, mistere.

Capitolul III ALEGORIE ŞI SIMBOLISM

Căutarea sensului adânc al miturilor este ceea ce numim în mod obişnuit exegeza alegorică.

De fapt, numele de alegorie nu este decât una din numeroasele expresii pe care cei vechi le întrebuinţau atunci când credeau că descoperă în povestirile lui Homer rezonanţe misterioase. Alegorie nu este termenul nici cel mai vechi, nici cel mai frecvent. Există numeroase sinonime, fiecare fiind în raport cu un aspect particular al mentalităţii antice, sau marcând mai exact o anumită epocă.

Un studiu detaliat al diferiţilor termeni nu va fi o simplă trecere în revistă a vocabularului: el ne va face să înţelegem mai bine că interpretarea miturilor lui Homer este în legătură cu alte tendinţe profunde şi străvechi ale sufletului grec – credinţa în oracole sau în preziceri.

I. De la „hyponoia” la alegorie

Termenul cel mai vechi este hyponoia *, adică „sens subiacent”, cel pe care-l descoperim adâncind textul: pentru descifrarea lui trebuie să ai ochi buni şi să nu te opreşti la suprafaţă. Platon şi Xenofon 2 vorbesc de anumite spirite subtile dintre contemporanii lor, abile să sondeze poemele lui Homer pentru a face să apară semnificaţia ascunsă.

Cuvântul trebuie să se fi uzat destul de repede şi le-a părut comentatorilor prea delicat, prea discret. Limba clasică îl întrebuinţa pentru a desemna o „aluzie”: Aristotel opune glumelor grosolane şi directe ale comediei vechi manierele alese ale comediei medii, care utilizează aluzii şi se face înţeleasă prin insinuări3.

Încă din primul secol înaintea erei noastre, hyponoia a cedat locul unui termen mai expresiv, luat din vocabularul gramatical şi anume alegoria4. „Cuvântul alegoria, scrie Paul Decharme 5, nu se întâlneşte înainte de Cicero; după el, Plutarh este primul scriitor grec care îl foloseşte”…In De audiendis poetis, Plutarh opune într-adevăr vechea denumire de hyponoia celei de allegoria, la modă în vremea sa6. Strabon însă cunoştea cuvântul înaintea lui, sau în orice caz verbul corespunzător7. Retorul Heraclit, aproape contemporan

cu Strabon, întrebuințează în permanență cuvântul, alegorie” 8. Expresia se găseşte de asemenea în tratatul Despre sublim 9, pe care critica modernă îl situează în ultimii ani ai domniei lui Tiberius l0. Cam în aceeaşi perioadă cuvântul apare în filosofia ebraică odată cu Philon din Alexandria şi cu apariția comentariului său alegoric al Legii; ceva mai' târziu pătrunde prin sfântul Pavel în tradiția creştină, unde va avea o lungă viață şi va da naştere la numeroase controverse u. Înlocuirea hyponoiei prin allegoria este deci anterioară lui Plutarh cu cel puțin un secol 12.

Ne putem întreba dacă nu cumva şcoala din Pergam şi campionul său Crates din Mallos sunt cei care au acreditat termenul de allegoria: Crates era un fervent admirator al lui Homer, a cărui infailibilitate în toate domeniile o apăra cu înverşunare şi era în acelaşi timp şi un gramatician.

Allegoria provine într-adevăr din vocabularul gramati-cienilor 12*. Este un cuvânt „tehnic”, aşa cum subliniază Heraclit retorul care dă şi această definiție: „un trop sau figură de stil care constă în a spune un lucru pentru a face să se înțeleagă altul” 13. Arhiloh14 şi Alceu 15, de pildă recurg la alegoria furtunii pentru a descrie tulburările războaielor sau revoluțiilor. Anacreon, pentru a stigmatiza insolența trufaşă a unei curtezane o interpelează ca pe o iapă: „De ce fugi de mine, crudo? Află că aş putea să-ți pun zăbala şi cu frâiele în mână să te fac să te învârți în jurul stâlpului din manej” 16.

Alegoria gramaticienilor greci este în fond o metaforă: ea exprimă doar unul din termenii comparației, termenul străin, lăsând cititorului grija de a-l completa, de a-l aplica. Ea este însă o metaforă prelungită, care se poate transforma în fabulă sau pildă.

Pentru exegeza miturilor lui Homer să reținem mai ales valoarea etimologică a cuvântului: diferența între ceea ce spune poetul şi ceea ce trebuie înțeles, între sensul aparent şi cel ascuns.

Avem astăzi tendința de a subsuma acestui cuvânt, „alegorie”, abstracții personificate (ceea ce grecii numeau „pro-sopopee” sau personificare): Nebunia scoțând ochii Dragostei, Răzbunarea şi Justiția divină urmărind Crima, ba chiar şi recile şi irealele figuri ale vestitului Roman de la Rose. Alegorie aduce a artificiu: ni se pare că vedem o idee îmbrăcată în femeie de către pictor sau de către poet, fără să fie pentru aceasta vie.

Alegoria celor vechi este ceva mult mai puțin meschin: este rezonanța pe care aceştia o descoperă în mit, este mitul însuşi considerat în fundalul său.

Fără îndoială, cei vechi atribuiau poetului, atunci când încercau să-l descifreze, alegorii în sensul limitat pe care îl atribuim noi cuvântului: aşa de pildă Homer încarna înțelepciunea în persoana Atenei; pasiunea şi nebuniile ei în cea a Afroditei; numea eterul Zeus şi aerul Hera. Dar tot aşa de bine numeau alegorie grandioasa frescă ce-l zugrăvea pe Ilefaistos făurind scutul lui Ahile – alegoria demiurgului organizând lumea.

Alegorie este un termen mult mai întrebuințat în vremea lui Plutarh şi mult mai puțin în vremea lui Porphirius: pe măsură ce platonicienii descoperă în Homer chipul lumii lor ideale în locul elementelor fizice, ei abandonează alegoria în favoarea unor termeni mai evocatori, ca mister sau simbol.

II. Enigmă, mister, îilosoîie

Dacă Homer îşi învăluie învățătura în ceață, face aceasta în deplină cunoştință de cauză şi în mod deliberat: el vrea să atâțe curiozitatea cititorilor sau a ascultătorilor. El formulează „enigme".

Enigma, ghicitoarea, acumulează „metafore heteroclite" 17 pentru a întuneca voit o idee. Spiritul grec se complăcea, cu mult mai înaintea noastră, în astfel de jocuri.18 „Homer ne spune sub formă enigmatică"19 este o expresie curentă la comentatori sau la autori, mai ales la Plutarh. Ainigma aminteşte de hyponoia accentuând însă ideea de sens ascuns. Această intenție declarată de obscuritate constituia, aşa cum am văzut, pentru neoplatonicieni mai ales, un caracter esențial al mitului şi al revelației: enigma ațâță spiritele binevoitoare şi ascunde celorlalte un adevăr de care nu sunt demni. Sensul voalat al poemelor mai este numit şi „sens mistic"20. Lobek a dovedit în al său Aglaophamus, In care atâtea vederi pătrunzătoare se îneacă în masa citatelor indigeste, că misterele de la Eleusis nu conțineau acel învățământ religios, de un profund simbolism care li s-a atribuit atâta vreme. Ele reprezentau aventurile divine după datele cultului şi ale mitologiei: naşterea zeilor, iubirile şi mâniile lor.21 Cu timpul, ca urmare a evoluției conştiinței religioase, s-a încercat curățirea acestor mistere de tot ce aveau şocant şi acordarea lor cu ideea mai înaltă pe care şi-o făceau oamenii despre divinitate. Li s-au aplicat deci şi lor ca şi în cazul miturilor aceleaşi procedee de interpretare alegorică.

Interpretarea miturilor şi cea a misterelor au avut o evoluție paralelă şi au reacționat una asupra celeilalte. Acelaşi sens secret care se atribuia miturilor era valabil şi pentru mistere, în care adesea interveneau aceiaşi zei.

Noțiunea de „secret" s-a transformat şi ea. Ceea ce era rezervat inițiaților în misterele primitive, ceea ce era interzis să descoperi22, era spectacolul pe care mistii erau admişi să-l contemple: profanii nu aveau acces în locurile sacre In care se desfăşurau ceremoniile, iar inițiații nu trebuiau să spună celorlalți ceea ce văzuseră sau auziseră.

Mai târziu, ceea ce era considerat esențialmente secret, n-a mai fost atât contemplarea materială a misterelor cât semnificația lor: ceea ce este rezervat elitei, este cunoaşterea adevărurilor „mistice", a simbolismului conținut de spectacolul liturgic. Iar această nouă noțiune a secretului a fost transferată miturilor însele.

Nu este deci de mirare că vom găsi în explicația alegorică a miturilor, termeni împrumutați limbajului misteriilor: vălul cu care Homer îşi acoperă învățăturile este, în ochii contemporanilor lui Iamblichos şi Porphirius, acelaşi Arăl cu care se învăluie teurgiile cu care sunt obişnuiți.

Am avut prilejul să-l vedem pe Maxim din Tyr decre-tând că Homer era un veritabil filosof. Acest lucru este plin de consecințe pentru că la cei vechi, filosofia îmbrățişa ansamblul cunoştințelor umane: logică, morală, teologie ca şi disciplinele propriu-zis ştiințifice. Tocmai toate aceste lucruri le regăsesc interpreții la Horner în mare sau în detaliu.

Heraclit retorul spune, de pildă, că Homer „întunecă filosofia"24: înțelegem prin aceasta că poetul exprimă prin simboluri mai mult sau mai puțin obscure, ceea ce savanții spun în limbaj clar. Homer „face filosofie"25 este sinonimul curent al lui „Homer alegorizează"26.

„Filosofie” este termenul general, însă autorii au alte cuvinte mai precise după cum cred că descoperă la Homer adevăruri de ordin fizic, moral sau metafizic.

Homer „face fizică” 27, atunci când miturile sale acoperă noțiuni privind natura: elementele, numărul lor, locul pe care îl ocupă în spațiu şi într-un fel mai general toate problemele pe care le abordează filosofii sau „fizicienii” în acele tratate uniform intitulate Despre natură 28 şi care astăzi ar fi tot atât de bine de resortul fizicii sau ştiințelor naturale ca şi de cel al cosmografiei sau astronomiei.

Interpretările morale sunt introduse prin formule ca „Homer ne învață…”, „ne informează despre…” 29.

Dacă exegeza miturilor se ridică la planul divin, întâlnim frecvent expresia „Homer face teologie”30. „Teologia”, partea cea mai înaltă a filosofiei se confundă practic cu fizica la stoicii materialişti: însă pentru platonicieni sau pentru pitagoreici există o prăpastie între realitățile lumii sensibile şi lumea divină a ideilor sau a numerelor; mai ales ei sunt cei care caută la Homer o teologie transcendentă: despre zeii-numere, despre zeii-idei, despre demonii intermediari între divin şi natură şi despre suflete, aceşti zei căzuți din cer.

Preocuparea apologetică de care sunt animați adesea alegoriştii se reflectă în expresia „vindecarea” lui llomer31: exegeza lui Metrodor, discipolul lui Anaxagoras, avea acest scop, ne spune Diogenes Laertios32: să vindece fabulele homerice îndepărtând tot ce poate părea imoral, prin transpunere în planul alegoric. Iar una din multiplele maniere de a vindeca mitul este, vom vedea, aceea de a-l dizolva prin explicația istorică sau pseudoistorică, manieră de care şi-a legat numele Palaiphatos33.

III. Simbolurile: preziceri şi vise

Sens profund, alegoric, enigmă, mister, filosofie… Ne mai rămâne să examinăm un ultim termen, cel de „simbol”, care merită o atenție specială34.

Simbolul, în sensul cel mai larg35, este orice semn care cheamă în fața ochilor sau spiritului o realitate diferită. Simbolul implică esențialmente un raport între cei doi termeni pe care îi apropie: raport întemeiat pe natura lucrurilor sau stabilit artificial. Acest raport sau simbolism rămâne totdeauna îndeajuns de subiectiv şi variază în funcție de puncte de vedere diferite38.

Limbaj preferat de primitivi, simbolismul joacă un rol esențial în interpretarea viselor sau explicarea prezicerilor. Cei vechi care acordau divinației un loc atât de mare în viața individuală sau socială, au împins foarte departe studiul empiric al acestui simbolism. Ghicitorii şi oniropolii aveau o tehnică şi reguli îndelung elaborate. Este neîndoielnic că exegeza homerică a fost influențată: cu atât mai mult cu cât Iliada şi Odiseea conțin unele preziceri celebre, pre-ziceri-tip, pe care oamenii de meserie le-au studiat cu minuțiozitate.

Un scoliast ne-a păstrat din fericire exegeza prezicerii de la Aulis. Ne amintim scena: adunați în jurul unui izvor, la rădăcina unui frumos platan, aheii oferă sacrificii înainte de îmbarcare. Deodată se produce minunea:

Țâşni de sub altar un şarpe înfricoşător, cu spinarea roşie, trimis al lui Zeus; şi spre vârfui platanului, spre creanga cea mai înaltă, unde într-un cuib

puişori de vrabie se pitulaseră, se năpusti de-n-dată. Erau opt laolaltă şi, cu mama, nouă – tremurând cu toţii sub frunzişu-nflorit. Pe toţi i-a înghiţit, în pofida ţipetelor şi-a deznădăjduitei mame, care în jurul cuibului întruna zbura. Atunci s-a-ncolăcit în jurul trunchiului hâda dihanie şi dintr-o săritură a prins aripa ei – nefericita pasăre care ţipa întruna!

Şarpele este deîndată prefăcut în stană de piatră... Calchas explică acest mesaj al cerului:

După cum înghiţi şarpele cel cumplit puişorii şi mama (opt jertfe *u fost atunci; cu născătoarea nouă!), tot astfel Ursita ne va hărăzi nouă ani de luptă, în {ara Troadei. Iar când se va-mplfni al zecelea an, vom cuceri întinsa cetate a Ilionului36*.

Calchas n-a dat decât o exegeză sumară: specialiştii divinaţiei prin păsări – oionistica – s-au aplecat asupra fiecărui detaliu pentru a-iscruta simbolismul37. Să examinăm puţin maniera lor de interpretare: alegoriştii vor uza de procedee analoge.

Cuibul plasat atât de sus 38 reprezintă Ilionul „bătut de vinturi"; el însuşi nu va fi distrus: amplasamentul Troiei va subzista. A^răbiuţele simbolizează armata troiană, deoarece fac parte din neamul înaripat şi vagabond: or, numeroşi aliaţi i-au venit lui Priam cam de peste tot; mai mult încă, vrabia este pasărea sacră a Afroditei, care protejează Ilionul: este animalul cel mai „lasciv" şi troienii se află în război din pricina dezmăţului lui Paris. Şarpele închipuie pe greci, fiind un animal închinat Atenei, aliata lor.

Cei opt puişori împreună cu mama lor reprezintă cei nouă ani de război, cum spusese Calchas: dacă vrem să ajungem la cifra mai exactă de zece, putem număra şi şarpele...39

Şarpele este pietrificat: Calchas lasă neexplicat acest detaliu important. Aristotel se întreabă de ce şi caută să umple această lacună: el crede a vedea aici încetineala războiului care se împotmoleşte; alţii spun că oraşul nu va mai fi decât un pustiu de piatră după plecarea grecilor; în fine alţii spun că grecii vor fi multă vreme opriţi în drumul lor spre casă.

Ei se opresc şi la simbolismul platanului: acest arbore este imens, imens ca şi întinderea apelor între Aulis şi Troia; lemnul său moale şi umed le aminteşte corăbiile pe mare; el nu are fructe şi grecii n-au profitat cu nimic de pe urma asediului Troiei, pierzând într-un fel sau altul tot ceea ce luaseră de acolo.

Miracolul era destinat să indice durata războiului: Calchas insistă doar asupra acestui lucru. Însă interpreţii ţes o întreagă plasă de concordanţe, găsind un sens fiecărui amănunt. Ei nu lasă niciunul până ce nu-i descoperă un simbolism: dacă mama „zburătăceşte" în jurul cuibului este pentru a indica cele câteva ieşiri pe care le vor face troienii, fără să se depărteze prea mult de zidurile cetăţii lor...40.

În mod asemănător vor proceda comentatorii miturilor homerice. Odată admis sensul general al mitului, ei vor justifica fiecare amănunt recurgând la fanteziile simbolicii. De aceea exegeza lor devine de atâtea ori puerilă.

În cântul XVIII al Iliadei, Hefaistos făureşte pentru Thetis scutul lui Ahile şi-l împodobeşte cu reliefuri: cerul şi pământul, soarele şi luna în toată

strălucirea lor, Pleiadele şi Hyadele şi toate astrele cu care este încununat cerul. Un adevărat suflu cosmic străbate întreaga descriere. Cei vechi l-au simțit foarte bine, iar lucrarea lui Hefaistos reprezenta pentru ei lucrarea însăşi a meşterului divin asamblând mecanismul lumii. Aceste versuri grandioase deschid pentru un modern aceleaşi vaste orizonturi: Alain se gândea de asemenea la creație41. Iar această apropiere ni se pare dintre cele mai fireşti.

Dar vânătorii de alegorii nu s-au mulțumit doar cu o ecuație generală. Ei au vrut să găsească asemănări până în amănunt şi au căutat cu minuțiozitate toate analogiile pe care le-ar fi putut oferi scutul lui Ahile cu universul: forma sa este rotundă ca şi a lumii; se compune din cinci plăci metalice, tot aşa cum lumea este împărțită în cinci părți sau zone… Dintre plăcile scutului două sunt de bronz, două de cositor şi una de aur; şi iată şi simbolismul diverselor metale: aurul fiind strălucitor ca flacăra reprezintă zona toridă; cositorul se topeşte cu uşurință şi reprezintă zonele temperate; iar bronzul – bronzul lănciilor care străpung gâtlejurile, bronzul cel rece între dinții războinicului care agonizează – aminteşte zonele înghețate ale polilor. Admirați aici o misterioasă ciudățenie a textului: placa de aur nu se află la suprafața scutului, pentru a îmbrăca arma cu strălucirea sa, ci în interior, ca şi zona ecuatorială în inima lumii…4a.

Odată descoperit raportul esențial între imagine şi realitățile pe care o evocă, apare strădania de a lega împreună, prin legături subtile, fiecare particularitate a celor doi termeni. Este uşor să observi sau să creezi raporturi: forma, culoarea, natura materialului, totul vine în ajutorul spiritului aflat în căutarea apropierilor.

Regăsim aceste raporturi superficiale, deconcertante, care oferă prezicerilor întreaga lor substanță, în interpretarea viselor, încă şi mai fantezistă. Să deschidem la întâmplare

Oneirocriiica – cheia viselor – a lui Artemidoros din Dal-dia. Visul care trebuie interpretat este următorul: „mersul pe mare”43. Este un semn foarte favorabil pentru sclavi, ne spune autorul, deoarece marea simbolizează pe stăpân (trăsătura lor comună fiind puterea), iar dacă sclavul a dominat pe una în vis, o va domina şi pe cealaltă în realitate. Excelentă prezicere de asemenea pentru viitorul soț: îşi va struni bine femeia. Este vreun raport între femeie şi mare? Bineînțeles, comuna lor umiditate…44. Anunț favorabil şi pentru omul care are un proces: va avea superioritatea asupra judecătorului. De ce? Judecătorul este ca şi marea, favorabil unora şi funest altora… Marea mai este încă, pentru Artemidoros, asemănătoare curtezanelor: curtezana îți surâde la început, pentru a deveni apoi rea şi trădătoare; ea întâi te atrage, apoi te sfâşie.

După felul în care privim marea: în puterea sa, în capriciile sale, în apele sale, în dispozițiile sale schimbătoare, putem să o asemănăm rând pe rând cu stăpânul, cu judecătorul, cu soția, cu curtezana. Se vede imediat cât de subiective sunt aceste raporturi simbolice şi cât de uşor se pretează variațiunilor fanteziei 45.

Bineînțeles, există simboluri general admise şi vom asocia în mod curent leul şi curajul, şarpele şi viclenia (sau prudența ori nemurirea), greierele cu neprevederea. Artiştii Evului Mediu au folosit din plin acest simbolism popular

al animalelor când au sculptat fauna catedralelor. Dar şi acest simbolism variază în funcție de popoare. Iar p3ntru exegeza miturilor, ca şi pentru cea a prezicerilor nu este de prea mare ajutor: câmpul său este insuficient. De altfel, în exegeză, punctul de sosire este fixat dinainte: este vorba mai degrabă da a justifica o asimilare a priori. De pildă, Poseidon fiind zeul cutremurelor, tridentul său trebuie să semnifice cele trei categorii de seisme. Hera reprezentând aerul, simbolismul diverselor piese ale carului său va trebui, vrând nevrând, să se adapteze acestei alegorii.

Acest simbolism care caută cu orice preț să se extindă la cele mai mici amănunte ale unui mit riscă să-i falsifice cu totul noțiunea. Desigur că descriind scutul lui Ahile – scutul în care, cum spune Claudel, „este zugrăvită toată lumea, pentru fiul care o va părăsi”45*, Homer nu s-a gândit la facerea lumii, aşa cum afirmă alegoriştii. Acest lucru are aici puțină importanță, opera de artă putând să bată mult mai departe decât a vrut artistul, să sugereze mai mult decât spune. Aceasta chiar e piatra de încercare a adevăratei arte. Şi nimic nu împiedică miturile homerice, ca şi pe cel al lui Prometeu, al lui Oedip sau al Antigonei, să servească drept trambulină gândirii, drept imbold la reflecție „pentru oamenii de mai târziu”…Dar pe cât de valabil rămâne mitul dacă ne menținem la o semnificație generală (Prometeu figurează omul în efortul său, revolta sau martiriul său), pe atât se îngustează şi-şi pierde din savoare când vrem să-l urmărim în toate meandrele sale. Căci legătura intre cei doi termeni poate fi dintre cele mai slabe. Alături de miturile făcute pe măsură, ca să zicem aşa, cum este cel al cavernei platoniciene, multe altele nu prezintă decât un raport foarte general, sau limitat la un punct precis, între povestire şi învățătura ce trebuie extrasă. Să ne gândim la mitul din Protagoras.

Bătrânul sofist vrea să arate auditoriului său că politica este o capacitate înnăscută a omului, spre deosebire de alte arte care nu pot fi exercitate fără a fi fost învățate. El povesteşte pe larg împărțeala lui Epimeteu, care a distribuit animalelor mărime şi rapiditate, pene sau blană, gheare şi dinți, fără să păstreze nimic pentru om. Prometeu îndreaptă lucrurile furând scânteia inteligenței. Însă mai lipsea neamului omenesc „virtutea politică”, arta de a se organiza în societate. Zeus hotărăşte să o dăruiască tuturor fără deosebire. Iată de ce arta politică este un dar pe care fiecare îl posedă din naştere.

Acest mit este o adevărată dramă, dar Protagoras nu pretinde să atribuie fiecărei scene un sens exemplar. Nu contează decât concluzia, competența politică a tuturor oamenilor. Mitul se dezvoltă după legea sa proprie fără ca diferitele părți ale istoriei să aibă fiecare o valoare simbolică”46.

Simbolismul întrebuințat de către exegeții lui Homer este, cel mai adesea, un pur joc al spiritului. Vom fi indulgenți cu fantezia lor, dacă ne gândim că, în fond, ar fi putut să meargă mult mai departe. Comparația cu comentariile alegorice ale lui Philon Evreul scoate în evidență simțul măsurii al grecilor.47

IV. Pitagorâcienii şi limbajul simbolic

Aceste misterioase corespondențe ale simbolului ne par astăzi destul de reci şi sterile, dacă n-ar fi arta şi poezia care să le dea viață. Să ne amintim însă că cei mai vechi nu gândeau la fel. Limbajul simbolic a fost cu deosebire apreciat de primii pitagoreici. Acestora le plăcea să exprime „în simboluri”48

regulile lor de viață. Motivul invocat de Iamblichos 49 este tot necesitatea de a ascunde profanilor misterele divine şi de a păstra tăcerea50. Formulele sau preceptele simbolice ale sectei sunt adevărate enigme pentru cei ce nu au cheia; acestea le par chiar ridicole. Însă când o „exegeză ireproşabilă”51 a scos la iveală adevăratul lor sens se descoperă în aceste simboluri profunzimi la fel de admirabile ca şi în oracolele lui Apollon.

Este interesant să urmăreşti progresul acestei exegeze, de la tradiția urmată de Iamblichos până la cea pe care o adoptă Porphirius. De pildă Pitagora recomandă să „se facă libații pentru zei prin urechea (ansa) cupelor”52. Să înțelegem prin aceasta, spune Iamblichos, că libația trebuie făcută prin acea parte a cupei pe care nu o ating niciodată buzele, pentru a delimita clar sacrul de profan 53. Porphirius acordă aceluiaşi precept un sens mai puțin material: „Prin aceste vorbe, Pitagora recomanda în termeni învăluiți să-i cinstim pe zei şi să-i lăudăm prin imnuri muzicale, căci muzica trece prin urechi!”54.

Preceptul „Nu pune pe inele chipurile zeilor”55 vrea să împiedice ca imaginea zeului să primească vreo pată, spune Iamblichos56. După Porphirius sensul preceptului este mult mai spiritual. El este o invitație să avem mereu la îndemână şi pe față tot ceea ce credem şi spunem despre zei 57.

Iamblichos şi Porphirius reprezintă într-adevăr două tradiții diferite asupra pitagorismului. Una păstrează mai mult sensul literal, cealaltă vrea să epureze pitagorismul de vechile superstiții, atribuindu-le o valoare alegorică58.

Faimoasa interdicție de a mânca bob 59 nu era desigur la origine decât un simplu tabu. Bobul conținea sufletele morților, iar acestea, pentru a putea reveni pe pământ şi a se reîntrupa, luau drumul cel mai lesnicios, tulpina bobului, care nu avea noduri 6°. Ulterior însă preceptul capătă diverse semnificații alegorice. Una dintre ele ar fi un îndemn de ă nu te lăsa corupt, de a nu trăi din venitul oferit de bobul tribunalelor (bobul fiind instrumentul de vot în aceste instituții)61. După altă tradiție62, preceptul acesta se referea, la Empedocle, la castitate63.

Se vede cum akousmata, adică formulele catehismului pitagoreic se epurează şi se idealizează în acelaşi timp. Ca şi miturile lui Homer, li se descoperă într-o bună zi un conținut mistic nebănuit la început.

Altă concluzie se degajă însă din această scurtă privire asupra limbajului simbolic al lui Pitagora şi anume că termenul de „simbol” este întrebuințat cu predilecție, în ce priveşte exegeza miturilor homerice, de către şcoala neoplatonică sau neopitagorică – acestea confundându-se adesea – şi de aceea este probabil că aici trebuie să-i căutăm originea 64. Termenul este luat uneori în sens strict şi atunci desemnează un obiect precis, care evocă o realitate precisă, cum sunt de pildă albinele din Peştera Nimfelor, pentru Porphirius, „simbolul” sufletelor pure, care nu mai simt nici o atracție pentru reîntoarcerea în trup; peştera însăşi este „simbolul” lumii sensibile. Alteori este luat într-un sens vag, pentru a desemna conținutul unei întregi scene mitice. „Homer ne spune în mod simbolic” echivalează cu celelalte expresii: „Homer ne spune sub formă de enigmă… de mister… de alegorie… „65.

V. Etimologia, mijloc de exegeză

Studiul diferiților termeni folosiți de comentatorii lui Homer pentru a indica raportul între literă şi spirit, dintre suprafață şi adâncime, dintre vizibil şi invizibil a îngăduit aprecierea bogăției vocabularului acestora şi în acelaşi timp de a lega exegeza alegorică a lui Homer de câteva trăsături marcante de psihologie populară.

Vom încheia capitolul prin examinarea unui procedeu de exegeză familiar comentatorilor şi filosofilor: etimologia.

Ei pretindeau că află în nume, pe care le supuneau unor violentări nemaipomenite, confirmarea tezelor lor. Theologia lui Cornutus, Alegoriile homerice ale retorului Heraclit, scoliile, abundă în fantezii aproape incredibile. Toți s-au aprovizionat din belşug din tratatul lui Apollodor Despre zei, în care acesta compilase un întreg talmeş-balmeş de etimologii devenite curente.

Pentru a ne fixa ideile, să dăm trei sau patru exemple: Homer numeşte Zena pe tatăl zeilor şi oamenilor, pentru că este la originea întregii vieți (zoe)66; îl numeşte de asemenea Dia, deoarece totul se petrece prin intermediul său 67. Arte-mis, luna, este numită astfel pentru că taie aerul traversân-du-l (aero-temis)68. Apollon, după pitagoreici, este un nume perfect pentru a desemna pe zeul unic, care exclude multiplicitatea69.

Aceste etimologii seamănă cel mai adesea cu adevărate calambururi. E ca şi cum am explica „soție" prin faptul că „bărbatul trebuie s-o ție...!"...pe de altă parte, găsim aproape întotdeauna, câte trei sau patru, uneori mai multe etimologii diferite pentru acelaşi nume. Nu este nevoie să subliniem că acestea sunt rareori exacte. Ceea ce le inspiră nu este grija pentru rigoarea ştiințifică, ci dorința de a face să concorde numele cu ideea pe care şi-o făceau despre obiect sau personaj. Stoicii respingeau chiar cu vehemență etimologiile cele mai evidente, pentru a le înlocui cu propriile lor elucubrații; o scolie care expune teoriile lui Chrysippos ne spune în esență în legătură cu Cypris şi Cythereea, epitetele Afro-ditei; predecesorii noştri au crezut, pe baza lui Hesiod, că Cypris era zeița din Cipru, Cythereea cea din Cythera... Ei bine nu! Kypris vine în realitate de la Kyoporis (prin sincopă!), cea care „provoacă graviditatea"; se ştie doar că Afrodita prezidează unirea sexuală. Iar Cythereea provine de la rădăcina keuth..., a ascunde: căci ea poartă ascunsă în ea centura – faimosul cest – de care sunt legate toate dorințele amoroase.70

Această maladie etimologică, în stare acută la stoici, o regăsim în stare endemică în toată antichitatea. Primele simptome le găsim deja la Homer. El jonglează cu numele lui Ulise făcând apropierea „Odysseus-odios"71. Eschil torturează numele Elenei, într-un cor din Agamemnon, pentru ca să-l facă să stigmatizeze soția necredincioasă, izvor de lacrimi pentru troieni şi greci: „Cine altul decât un nevăzut care, în neştiința sa, face buzele noastre să vorbească limba destinului, a pus acest nume atât de adevărat miresei înconjurată de discordie şi război, Elena? Într-adevăr ea s-a născut pentru a pierde corăbiile, oamenii şi oraşele., „72.

Acest „nume atât de adevărat"73 se acordă perfect cu destinul celei care a făcut să piară sub zidurile Ilionului mii de vieți.

În vremea în care Eschil scria Agamemnon, o mare dispută opunea şcoala lui Heraclit şcolii lui Democrit în problema originii limbajului. Cuvintele

se aplică lucrurilor în virtutea unei simple convenții sau în virtutea unui raport de natură? 74

Adepții lui Heraclit susțineau cea de a doua teză, cău-tând în iimba însăşi dovezile curgerii universale 75. Stoicii vor prelua de la ei, în acelaşi timp cu fizica şi mania de a-şi sprijini doctrinele de şcoală pe „ştiința" limbii.

Democrit credea, dimpotrivă, că limba este o pură convenție. Primii oameni se înțeleseseră cum să numească lucrurile pentru a putea comunica între ei.76 Un comentator al lui Cratylos, Produs, ne transmite argumentele lui Democrit. Existența omonimelor şi sinonimelor demonstrează că nu există corespondență exactă între nume şi lucruri; diversele schimbări în numirea lucrurilor sau existența su-pranumelor demonstrează că denumirea primitivă se aplica greşit. În sfârşit, există lacune în vocabular, cazuri în care lucrul există şi numele lipseşte 77.

Problema i-a pasionat pe greci. Pitagoreicii erau mai degrabă partizanii originii naturale. La întrebarea: „Ce este cel mai înțelept lucru din lume?", ei răspundeau în akous-mata: „Mai întâi numărul; apoi cel care a dat numele lucrurilor"78. Armând Delatte dădea următoarea interpretare: numele se potrivesc atât de bine lucrurilor, raportul dintre sensul etimologic şi sensul real şi chiar cel dintre idee şi sunet fiind atât de strâns, încât inventatorul limbii este unul din cei mai înțelepți oameni79.

Platon s-a făcut, în Cratylos, ecoul acestor discuții. Cratylos susținea teza lui Heraclit. Hermogenes pe cea a lui Democrit. În ce-l priveşte pe Socrate, el se lansează cu atâta frenezie în etimologiile cele mai năstruşnice, vorbeşte cu o ironie atât de vădită despre inspiratorul său Eutyphrcn, încât nu te poți opri să tragi concluzia că Platon a vrut de fapt să ridiculizeze fanteziile etimologiştilor. S-a încercat identificarea adversarilor vizați de Platon, iar mulțimea numelor evocate – Protagoras, Prodicos, Antisthenes, etc.

— Dovedeşte cel puțin că răul era foarte răspândit. 8° Dar poate că Platon a vrut să se autoironizeze. E ceea ce crede VVilamowitz. Platon este primul care, în numeroase dialoguri, a răstălmăcit cuvintele pentru a le pune în acord cu vederile sale. Iar după Cralylos nu s-a îndreptat deloc... Robin scrie cu multă pătrundere în prefața la Phaidros 8I: „îmi pare foarte greu de admis că Platon s-ar fi amuzat cu atâta complezență în a-şi bate joc de el însuşi: un joc prelungit în aşa măsură încetează de a mai fi un joc... De altfel, se simte oare vreo ironie în etimologiile pe care le întâlnim în ultimele dialoguri?"

Nu este nici o îndoială că Platon ia cel mai adesea în serios etimologiile sale. El a ridiculizat în Cratylos exagerările metodei, dar nici n-a condamnat-o, nici n-a abandonat-o. Plutarh, ca şi maestrul său, crede în justețea numelor, dă numeroase exemple şi i se întâmplă şi lui să sublinieze râzând că nu trebuie depăşite limitele. În cartea VIII din Symposiaca, poznaşul Lamprias, după ce propusese o etimologie năstruşnică a cuvântului latinesc Labra, buze, derivat din grecescul lambanein boran, a se hrăni, adaugă în concluzie: „Sau trebuie să acceptăm şi aceste etimologii, fără să râdem, sau nu trebuie să deschidem atât de larg porțile celor care, cotrobăind printre cuvinte ca printr-o coamă deasă de păr, taie cutare parte sau suprimă cutare alta"82.

Este, după cum se vede, o chestiune de măsură. La fel este şi pentru Platon. Etimologia, mânuită judicios, permite atingerea adevărului cu oarecare aproximație. Robin mai notează că pentru Platon etimologiile sunt „o varietate de mituri"; „ele încearcă să retraseze istoria verosimilă a denaturării limbii primitive"83. Cu alți termeni, cuvintele sunt reflexul, imaginea lucrurilor, o imagine abia degradată.

Poziție mijlocie, la jumătatea drumului între cele două teorii extreme: justețea perfectă a cuvintelor şi originea pur convențională a limbajului.

În această „chestiune profundă" a originii cuvintelor, Aristotel se situează de partea convenției, iar stoicii de partea naturii. Aceştia din urmă au încercat să adâncească problema şi să dea o bază credințelor lor. Pentru Chrysippos cuvintele reproduc lucrurile în primul stadiu al formării lor. Primele sunete – litere sau silabe – imită obiectele, iar pe aceste onomatopee se construiesc apoi cuvintele 84.

Medicul Galen, care s-a interesat ca şi Rabelais de toate ramurile cunoaşterii, a judecat cu severitate furia etimologică de care era atins Chrysippos. La fel ca şi recursul la poeți, „etimologia furnizează Sn mod indiferent probe pentru adevăr ca şi pentru eroare"...Ea este departe de a da totdeauna sensul „adevărat" şi de a-şi justifica propriul nume 85.

Însă „păcatul" de etimologie, tot aşa de tenace şi neobosit ca homerica Ațe, a supraviețuit până la capăt şi plato-nicienii îl comit cu tot atâta dezinvoltură ca şi înaintaşii lor. Produs ia cu hotărâre poziție în favoarea valorii „simbolice a cuvintelor"86. El compară numele, pe care legislatorul – nomotetul platonician – le impune lucrurilor, cu veşmintele şi podoabele statuilor zeilor. În ceremoniile de consacrare, imaginile divine sunt împodobite cu diferite atribute şi ornamente cu tainic simbolism pentru a le face să semene cu zeii şi pentru a dispune sufletul să primească mai uşor iluminările cereşti. Tot aşa şi cuvintele, imagini ale lucrurilor, au primit felurite nume pentru a reproduce cu cea mai mare precizie posibilă, natura obiectelor pe care le desemnează 87.

Produs identifică atât de mult cuvântul cu obiectul, încât atribuie numelor un fel de ierarhie, aceeaşi ca pentru ființe. Astfel numele ființelor divine sunt de esență divină; cele ale ființelor inteligibile se situează pe planul inteligibilelor; cele care desemnează opiniile n-au decât valoare de simple aparențe 88.

Asemenea stoicilor care interpretau numele homerice conform nevoilor exegezei lor, care vedeau în zei forțe naturale, neoplatonicienii le deformează pentru a le potrivi vederilor lor personale asupra intențiilor ascunse ale poetului. Astfel, Ida devine „locul ideilor"89; llion este pus în legătură cu numele materiei 9°, căci războiul Troiei este simbolul luptei sufletelor întrupate în materie şi care vor să se întoarcă în adevărata lor patrie; Elena, nevasta care trebuie recâştigata, devine „cea care seduce nu numai simțurile ci şi spiritele"91 bărbaților, ea trece din planul dorințelor trupeşti în cel al aspirațiilor spirituale 92.

De la primii discipoli ai lui Heraclit până la Produs, etimologia nu a încetat de a veni în ajutorul exegezei alegorice. Paralel cu căutarea conținutului mitului, se săruta celălalt reflex al realității care este cuvântul. Etimologia este

pentru comentatori strălucita confirmare pe care o aduce ipotezelor lor glasul naturii al cărui ecou este limbajul oamenilor.

Capitolul IV

DE LA HERACLIT LA EUSTATIIIUS. INVENTARUL SURSELOR

Cei vechi l-au silit pe Homer să sufere metamorfoze la fel de stranii ca şi cele pe care acesta le impunea lui Proteu. Ei îl transformau, rând pe rând, când în fizician rival al lui Tales şi Empedocle, precursor al tezelor Porticului, când în moralist, de la care toate şcolile îşi luaseră principiile, când în platonician minunat instruit asupra condiției sufletelor şi migrațiilor lor.

Din secolul VI î.e.n. până în secolul V e.n., lucrările de exegeză asupra lui Homer au fost fără îndoială foarte numeroase. Multe ne sunt necunoscute, multe n-au lăsat altă urmă decât un titlu în Suidas sau Diogenes Laertios 1.

Ne-au rămas totuşi destule materiale pentru a încerca, dacă nu reconstrucția întregului edificiu, cel puțin regăsirea liniilor sale esențiale. Desigur că aceste scrieri asupra sensului ascuns al lliadei sau Odiseei, alcătuite de retori, sofişti, gra-maticieni sau filosofi, nu erau toate pline de idei noi. Cel mai adesea copiau şi repetau ceea ce scriseseră predecesorii lor: problemele sau chestiunile homerice formau un fel de fond comun, care sporea, neîncetat cam în acelaşi fel ca diversele noi ediții îmbunătățite şi adăugite ale unei lucrări, astfel încât un singur exemplar păstrat ne poate consola de pierderea altor zece.

Materialele de care dispunem pentru a reconstitui cele trei stadii ale exegezei homerice se pot repartiza în două categorii destul de diferite.

Unele se găsesc împrăştiate prin toată literatura greacă, de la presocratici la stoici, de la Plotin la ultimii platonicieni. Putem găsi la un autor o simplă aluzie, la altul o indicație precisă; Eglogele lui Stobaeus conțin, printre alte bogății, un prețios fragment asupra transformării în porci a tovarăşilor îui Ulise; aflăm din opera lui Athenaios că Asclepiades din Myrlea sau Moero din Bizanț spuseseră o mulțime de Iucruri curioase despre cupa lui Nestor sau despre carul Herei. Nu trebuie să neglijăm nici pe martorii latini de inspirație greacă, pe un Cicero sau Macrobius; pe scriitorii creştini sau evrei – Clemens din Alexandria, Philon – care aduc şi ei piese la dosar.

A doua categorie de materiale, cea mai importantă, sunt lucrurile special consacrate interpretării lui Homer şi care pot fi clasificate în trei grupe: cele care au ca obiect precis exegeza alegorică; cele care vorbesc despre Homer sau despre miturile sale într-un mod mai general; în sfârşit adnotațiile vers cu vers la Iliada şi Odiseea conținute în culegerile de scolii sau în Comentariile lui Eustathius.

I. „Alegoriile" lui Heraclit

Dintre toate tratatele care se ocupau de sensul profund al legendelor lui Homer, doar două au străbătut secolele. Acestea sunt Alegoriile homerice ale lui Heraclit şi Peştera nimfelor a lui Porphirius.

Primul este un volum de oarecare importanță al cărui titlu original era fără îndoială: Probleme homerice relative la alegoriile lui Homer In legătură cu zeii. De la prima ediție într-un volum colectiv, la Aldo, la Veneția, în 1505, este

citat în mod obişnuit sub numele mai adunat de Alegorii homerice. Ii vom păstra acest titlu comod, sancționat de îndelungata întrebuințare.2

Autorul lucrării nu este peripateticianul Heraclit din Pont, ci alt Heraclit, necunoscut din altă parte şi pe care îl vom numi Heraclit retorul, pentru a-l deosebi de numeroşii săi omonimi.

Într-adevăr el foloseşte pe larg toate procedeele retorice, mai ales amplificarea. Critica s-a arătat severă cu privire la stilul sau pompos, pretențios. Fără finețe şi fără discreție, Heraclit tratează de sus pe duşmanii lui Homer şi se prezintă bucuros pe sine drept un hierofant însărcinat' cu inițierea cititorilor în sfintele mistere homerice:

Dacă există ignoranți care nu înțeleg limbajul alegoric al lui Homer, care n-au putut să pătrundă arcanele înțelepciunii sale, care sunt incapabili să discearnă adevărul şi îl resping, care nu recunosc glasul filosofiei şi se ataşează aparențelor ficțiunii, aceşti oameni să pleco din calea noastră. Noi, cei care suntem sfințiți prin abluțiunile sacre, să purcedem, luându-ne cele două poeme drept ghid, pe urmele adevărului sfânt3.

Heraclit, care-şi scria fără îndoială cartea în timpul lui Augustus, secolul I î.e.n. sau în timpul lui Nero 4 este moştenitorul unei îndelungate tradiții: cinci secole de exegeză l-au precedat. Desigur, el datorează mult stoicilor, ultimii veniți, însă aceştia nu reprezintă decât o verigă a lanțului, îl citează odată pe Apollodor, al cărui tratat Despre zei, devenit clasic, trebuie să-i fi furnizat cea mai mare parte a etimologiilor; îl citează şi pe Crates, gramaticul din şcoala din Pergam, pe care pare însă a nu-l cunoaşte decât prin intermediari5.

Heraclit îşi prezintă alegoriile drept rezultatul reflecțiilor sale personale. De fapt el se mulțumeşte, cel mai adesea, să îmbrace în felul său ideile pe care le-a împrumutat. Ar fi şi mai imprudent să-i atribuim o completă originalitate a formei. Apropiind texte paralele de textul său, ne dăm seama că a păstrat intacte sau cu foarte mici schimbări formulele predecesorilor săi. În unele pagini, de pildă atunci când dezvăluie sensul mitului lui Proteus, stilul devine mai greu de înțeles. Aceasta pentru că izvorul s-a schimbat, pe câtă vreme autorul nu şi-a transformat deloc expresiile.

Heraclit îşi propune să arate că Homer nu a fost un necredincios, în ciuda celor zise de Platon; că Iliada şi Odiseea sunt neîntinate 6:

I se face lui Homer un proces colosal, înverşunat, pentru lipsa sa de respect pentru divinitate. Totul la el ar fi impietate, dacă nimic nu ar fi alegoric; poveşti sacrilege, o țesătură de nebunii blasfematorii îşi etalează delirul în poemele sale: presupunând că lipseşte orice punct de vedere filosofic, că nu există nici un sens alegoric subiacent, că ar trebui să-l înțelegem ca pe o poezie obişnuită, ar fi să-l transformăm pe Homer într-un Salmoneus sau un Tantal7.

Heraclit se consacră demonstrării cânt cu cânt, a adevăratei semnificații a poemelor. Iliada îi reține mai mult atenția. Ea ocupă cincizeci de capitole ale operei sale față de cincisprezece câte ocupă Odiseea. Este adevărat că o parte din carte s-a pierdut, parte a cărei importanță este greu de evaluat 8., La prima lectură, Alegoriile produc o impresie dezagreabilă şi nu doar tonul agresiv şi pedant al autorului este cauza. Ceea'ce şochează cel mai mult este caracterul heteroclit al explicațiilor propuse. Aci vedem patru zei din Iuada: vola-tilizându-

se şi găsind în locul lor cele patru elemente; dincolo asistăm la metamorfoza unei zeițe din Odiseea într-o pură abstracție; cutare mit este explicat în funcție de cosmogonie sau de astronomie; cutare altul este explicat printr-un banal fapt divers. Şi aceasta pentru că Heraclit recurge la orice mijloc pentru a-l apăra pe Homer împotriva răutăților lui Platon sau Zoii. El se foloseşte de toate explicațiile care-i vin la îndemână, fără ca măcar să aibă conştiința uimitoarei mixturi pe care o realizează, prezentându-ne rând pe rând exegeza unui stoic şi cea a unui cinic, explicațiile unui heraclitean şi cele ale unui discipol al lui Aristotel.

În toată'această împestrițare, nu apar însă deloc culori pitagoreice. Fără îndoială zgomotul săgeților lui Apolo în cântul I al Iliadei este dat ca o reprezentare a armoniei sferelor; însă adevărata exegeză pitagoreică, cea care află în tribulațiile lui Ulise pe mările odiseene un simbol al rătăcirilor sufletului în ținuturile materiei, nu era cunoscută de Heraclit. Şi aceasta pentru că încă nu văzuse lumina zilei sau nu apăruse încă în plină lumină.

Autorul Alegoriilor nu rămâne prizonierul titlului său. Dacă cel mai adesea îl apără pe Homer răsturnând sensul literal pentru a ridica pe rămăşițele sale un sens alegoric, el se acomodează, când e cazul, cu litera textului. O exegeză subtilă, cea a „nopții ascuțite", de pildă, îi permite să-l cocoațe pe poet la nivelul celor mai mari astronomi alexandrini. Dar şi aici, vom vedea, retorul nostru nu este decât un ecou sonor.

Arsenal în care se învecinează, într-o ordine factice, maşinile de război cele mai diverse imaginate între secolul VI şi secolul I pentru protecția poemelor homerice, cartea lui Heraclit nu urmărea o linie filosofică precisă. Autorul se bucură la fel de mult să identifice în zgomotul săgeților lui Apollon armonia sferelor lui Pitagora ca şi de descoperirea Providenței şi Destinului reprezentate pe scutul lui Ahile. Heraclit nu este un stoic care să-l împace pe Homer cu teoriile şcolii, el este un retor preocupat mai ales de triumful lui Homer asupra tuturor şcolilor.

II. „Peştera Nimfelor" a lui Porphirius

Cea de-a doua operă pe care ne-a transmis-o antichitatea asupra exegezei alegorice a lui Homer este ciudatul tratat al lui Porphirius intitulat Peştera Nimfelor.

Cititorul care-l părăseşte pe Heraclit pentru Porphirius nu este doar surprins, el este total dezorientat.

Porphirius nu îşi propune să examineze întreaga operă homerică, ci ia în considerare doar douăzeci de versuri din Odiseea: descrierea grotei din Itaca în care Ulise îşi ascunde darurile primite de la feaci. Aici nu mai este vorba de interpretări fizice şi nici măcar morale. Autorul ne antrenează într-un alt univers. Într-adevăr, Porphirius extrage din aceşti hexametri de aparență anodină toată povestea sufletelor, călătoare prin spațiu sau captive în cavernă. In fața acestei amețitoare desfăşurări de imagini şi simboluri care se nasc fără sfârşit unele din altele, ne gândim cu o admirație incredulă la un prestidigitator al lumii ideilor.

La sfârşitul operei sale, Porphirius îşi lărgeşte viziunea şi ne dă, cam repede după gustul nostru, sensul general al aventurilor lui Ulise. Este o schiță prețioasă, adevărată canava a exegezei mistice a pitagoreicilor.

În spatele lui Porphirius se întinde umbra a doi corifei ai neopitagorismului. O vedem profilându-se când citim Peştera Nimfelor şi vom căuta să dăm fiecăruia partea sa şi să-i punem cât mai mult în lumină atunci când va veni vremea.'

III. „Teologia" lui Coruutus

Fără strălucire şi fără pompă, stilul Peşterii Nimfelor pare înadins voalat. Suntem departe de tonul declamator pe care îl afectează Alegoriile lui Heraclit.

Lucrările din cel de-al doilea grup, Teologia lui Corhutus şi Viața şi poezia lui Homer a lui Pseudo-Plutarh, se aseamănă într-un punct cu tratatul lui Porphirius, anume în forma lor lipsită de pretenții. Viața şi poezia este scrisă în stilul sobru al doxografilor; Teologia are uscăciunea unu) rezumat.

Este dealtfel ceea ce a dorit Cornutus, sa treacă foarte repede în revistă zeii şi zeițele panteonului grec, pentru a explica ce realități, fizice şi morale, simbolizează figurile lor.

Asupra lui Cornutus însuşi, numit în mod fals în unele manuscrise Phurnutus l0, ştim prea puține lucruri. Filosof şi gramatician stoic, dădea lecții poetului latin Persius „.

Deoarece opera sa are forma unui rezumat, unii critici, socotind această uscăciune nedemnă de un gânditor de talia lui Cornutus au susținut că am avea de a face doar cu un simplu rezumat al operei originale 12. Alt critic a emis ipoteza că lucrarea ar fi fost în acelaşi timp prescurtată şi contopită cu fragmentele unui comentariu la Teogonia lui He-siod 13. Editorul Lang pusese între paranteze numeroasele pasaje ale cărții, socotindu-le interpolate.

Dar toate aceste bănuieli, care nu țin cont de caracterul lucrării, au fost îndepărtate.14 Cornutus compilează fără să încerce să contopească materialele sale, dar nu există motive pentru a suspecta autenticitatea şi integritatea cărții sale.

Cornutus se adresează unui tânăr elev, fictiv sau real, dezvăluindu-i deci adevăratul sens al zeilor din fabule şi cult. Aceşti zei, fie că vin de la Homer, de la Hesiod sau din altă parte, sunt prezentați cel mai adesea ca forțe fizice şi aspecte ale sufletului universal, conform doctrinei stoice.

Cornutus face mare caz de etimologie, explicând numele şi poreclele sau epitetele zeilor: de unde vine Atena, de unde Pallas, Tritogenia? In acest domeniu, autorul Teologiei nu se îndepărtează de Heraclit, fiind amândoi tributari lui Apollodor 16. Atributele date zeilor de către poezie sau statuarie capătă astfel o explicație: Cornutus ne spune, de pildă, în ce constă simbolismul toiagului şi şarpelui lui Asklepios.

Cornutus îl favorizează pe Hesiod, dar nu îl neglijează nici pe Homer. El expune îndeosebi alegoria Herei cu picioarele legate de nicovale, cea a dragostei lui Ares cu Afro-dita. Comentariile nu se potrivesc totdeauna cu cele ale lui Heraclit, ele aducând, pentru unele mituri, versiuni diferite.

IV. „Viața şi poezia lui Homer"

Manualul lui Cornutus îşi avea meritele sale, cum am văzut; însă cu mult mai curioasă este Viaţa şi poezia lui Homer, pe care un erudit din Renaştere, Angelo Poliziano, o găsise atât de mult pe gustul său încât a jefuit-o cu multă îndrăzneală 16, omiţând să citeze... Severul Guillaume Bude avea să denunţe plagiatul.

Viaţa şi poezia lui Homer nu este titlul vechi al lucrării 17. Să fi fost Plutarh autorul ei? Este foarte îndoielnic. Dar să aruncăm o privire asupra lucrării înseşi.

Ea este divizată în două părţi. Prima studiază bogăţia şi varietatea elocuţiei lui Homer: diversele dialecte, figurile de stil. Autorul urmează o bună doctrină gramaticală şi literară, inspirându-se în special din opera lui Telephos din Pergam, gramatician din timpul lui Hadrian.18

Mult mai pasionantă este a doua parte, care îşi propune să arate uimitoarea bogăţie a gândirii homerice 19. Teza este că Homer nu ignora nimic din filosofia greacă, aflată toată în germene în Iliada şi în Odiseea 20.

Viaţa oferă o masă de documente preţioase pentru cercetătorul care ar avea destulă răbdare să-i scruteze detaliile cu lupa. O frază în aparenţă anodină poate tranşa o întreagă controversă privind pluralitatea lumilor; un singur cuvânt judicios plasat ne trimite la originea homerică a epithymiei platonice.

Cu toată exagerarea tezei că Homer ar fi o adevărată enciclopedie, Viaţa rămâne nuanţată în expresie şi senină în polemică. Autorul lasă totuşi să i se vadă preferinţele. El îi combate pe Aristip şi pe Epicur, enunţă adesea poziţii stoice, fără să blameze sau să laude pe nimeni, însă în multe locuri dă dreptate lui Platon şi lui Pitagora, mai ales în privinţa nemuririi sufletelor. În morală, el aprobă mai ales clasificările sau doctrinele peripateticilor.

Aceste date compun un portret destul de vag; şi este de înţeles ezitarea criticilor asupra numelui autorului. Filologii germani din secolul trecut au încrucişat spadele pe această temă, unii pentru Plutarh, alţii pentru Porphirius 21.

Cele două principale argumente în favoarea lui Porphirius 22 ne par astăzi foarte slabe. Deoarece Viaţa subliniază adesea întrebuinţarea frecventă a numărului 9, număra perfect, pătratul primului număr impar, se trăgea concluzia că numai Porphirius a putut-o scrie deoarece el a introdu: în Grecia eneada. Se uita că mistica numerelor şi exaltarea numărului 9 nu l-au aşteptat pe Porphirius pentru a se dez volta în Grecia. Nici nu este nevoie să urcăm până la Phi-lolaos. Speusippos, nepotul lui Platon şi urmaşul său în fruntea Academiei, scrisese un tratat despre Numerele pitagoriciene. Plutarh însuşi era un fervent adept al aritmologiei.2a

Nici celălalt argument nu este mai solid. Din asemănarea dintre un pasaj din Viaţa, care explică povestea Circei ca mitul metempsihozei şi un fragment mai lung din Sto-baios, atribuit lui Porphirius, în care „enigma vrăjitoarei" este mai pe larg lămurită, se poate deduce cel mult, cum remarca Diels 24, existenţa unei surse comune. Într-adevăr, se pare că avem aici două versiuni succesive, divergente doar în detalii, ale unei aceleiaşi exegeze.

Trebuie deci să-i atribuim lui Plutarh acest tratat? Bemardakis, unul dintre ultimii care au susținut acest lucru, a operat o serie de apropieri25, impresionante la prima vedere w, între pasaje din Viața şi alte pasaje din Plutarh în care sunt utilizate aceleaşi versuri din Homer. Privindu-le însă cu mai multă atenție, constatăm că interpretarea versurilor sau morala extrasă se schimbă de la unele la altele. Să dăm un exemplu. Plutarh citează, în De tranquillitate animi, pasajul celebru în care Ahile se plânge că este o povară inutilă a pământului, vrând să arate aici că inactivitatea nu este bună şi îi descurajează şi pe cei mai viteji; Viața citează acelaşi pasaj, însă pentru a sprijini teza peripatetică despre arete, virtutea, care nu reprezintă nimic pentru cel care o posedă fără să o pună în practică 27.

S-ar putea, în sens invers, sublinia divergențele între Viața şi Moralia. Să notăm că prima expune amănunțit alegoriile fizice (Zeus este eterul, Hera aerul), câtă vreme De audiendis poetis le respinge ca pe fantezii fără valoare 2>. Aceste dovezi nu sunt decisive; nici nu se poate presupune în mod rezonabil că Plutarh ar fi fost cu totul consecvent pe tot parcursul operei sale şi nici nu putem uita că el Îşi pune diversele personaje ale dialogurilor sale să susțină teze diferite.

Stilul nu poate fi nici el un argument fără replică. Acesta este fără îndoială mai limpede şi mai simplu în Viață decât în ansamblul Moralia-lor. Însă Viața este aproape o doxo-grafie, în care sunt rezumate în câteva linii mari opiniile unei şcoli sau ale unui filosof asupra câte unei chestiuni, pentru a arăta imediat acordul lor cu Homer. Or, stilul doxografic nu permite câtuşi de puțin unui autor să-şi afirme personalitatea. Trebuie să ținem de asemeni seama că Viața şi poezia lui Homer a întrebuințat materiale gata făcute, acumulate încă din timpul primilor sofişti, care provocau mânia lui Platon susținând competența universală a poetului.

Mi se pare temerar să afirm că Viața ar fi a lui Plutarh; dar nu se poate afirma cu perfectă certitudine nici că ar fi scrisă de altcineva.

Totuşi, un pasaj din Galen ne-ar putea aduce un supliment de lumină. Galen îi reproşează lui Chrysippos faptul de a îngrămădi fără discernământ citatele din poeți, atât cele care îi sprijină teza cât şi cele care i le contrazic. Aceasta este într-adevăr mărinimie, atunci când i-ar fi fost uşor să facă o selecție, lui care îi citise atât de mult pe poeți şi ştia că „mărturisesc în favoarea tuturor tezelor sale, o dată sat altă dată, într-un vers sau altul, aşa cum Plutarh a arătat în Studiile homerice”29.

Plutarh pusese deci în paralel citate din Homer cu unele doctrine ale Porticului (şi fără îndoială şi cu ale altor şcoli, cu toate că Galen nu ne-o spune). Desigur că o astfel de lucrare era pe placul lui Plutarh, fiind cunoscut gustul său pentru poeți şi filosofi. Să fi fost oare aceste Studii homerice tocmai Viața şi poezia lui Homer?

Deloc. Suntem în posesia a patru sau cinci fragmente ale acestor Homerikai meletai şi ele nu arată nici cea mai mică înrudire cu vreun pasaj din Viața. Unul din aceste fragmente este o discuție gramaticală asupra sensului unui cuvânt; altul este o anecdotă despre evocatorii de spirite: Însărcinați de lacedemonieni să alunge fantoma lui Pau-sanias; altul, un atac împotriva lui

Epicur şi a proastelor sale silogisme 3°. Recunoaştem în această diversitate ur Montaigne grec, dar totodată măsurăm mai bine distanța dintre o astfel de orientare a minții şi desfăşurarea uniformă şi monotonă a Vieții şi poeziei lui Homer.

În definitiv, ceea ce ştim este doar că Plutarh pusese în paralel pe Homer cu unele „opinii" filosofice; că acelaşi lucru îl făcuse şi Chrysippos înaintea sa; că încă din vremea lui Platon exista deja mania de a căuta în Ilomer izvorul tuturor cunoştințelor. Ce reprezentau aceste confruntări între poet şi savanți sau înțelepți, ne putem destul de bine imagina mulțumită Vieții şi poeziei lui Homer. Fericita păstrare a acestei originale cărțului ne consolează suficient de ignoranța în care ne aflăm cu privire la adevăratul său autor.

Viața ne prezintă câteva alegorii fizice; ea permite să se vadă cum era apărată, în numeroase domenii, infailibilitatea ştiințifică a lui Homer. Dar ea ne arată mai ales cum se scotea din Homer o morală şi principiile tuturor 'şcolilor de morală, de aceea o vom utiliza mai ales în a treia parte a lucrării. Cât priveşte exegeza mistică, Viața o atinge doar în treacăt. Ea explică, desigur, mitul Circei, dar nu spune nici un cuvânt despre peştera nimfelor. În epoca în care fusese scrisă, exegeza neopitagoreică abia îşi lua avântul şi fără îndoială aştepta încă apariția corifeului său, Numenius (u doua jumătate a celui de-al doilea secol al erei noastre).

V. Scoliile şi Eustathius

Ultima sursă de informații provine din culegerile de scolii şi din Comentariile lui Eustathius.

Scoliile sau notele ce figurează pe diverse manuscrise homerice nu sunt numai de ordin gramatical sau filologic, multe dintre ele căutând să lămurească sensul profund al textului.

În această privință, cele mai bogate scolii la Iliada sunt cele ale manuscriselor Venetus A şi mai ales Venetus B „...In cel din urmă se află numeroase adnotări legate de exegeză alegorică, adăugate de un al doilea scrib. Este adevărat ca acest scrib s-a mulțumit adesea să transcrie tratatul lui Heraclit, risipindu-l şi punând în paralel pasajele homerice cu pasajele corespunzătoare din Alegorii32.

Scoliile ne transmit soluțiile date de autori antici la numeroase probleme homerice, soluții devenite clasice şi intrate în tradiție, de pildă felul în care Antisthenes îl spală pe Ulise de reproşul de perfidie sau ce spunea Aristotel despre vacile soarelui. Facem astfel cunoştință cu autori că Stesimbrotos, Glaucon, Crates.

În afară de Alegoriile lui Heraclit, scoliile retranscriu largi extrase din Quaestiones homericae ale lui Porphirius33. În această lucrare de pură critică gramaticală şi literară, Porphirius nu face exegeză alegorică, ci se mulțumeşte să menționeze în treacăt, numai în calitate de istoric, soluțiile alegoriştilor ca pe una din numeroasele paveze inventate pentru protejarea Poemelor.

Manuscrisele cu scolii ale Odiseei3i derivă toate dintr-un arhetip comun care utilizase şi pe Heraclit şi pe Porphiriu? |

În sfârşit, Eustathius, arhiepiscopul Tessalonicului, mort către 1198, a inclus în imensul său comentariu o mulțime de notații de tot felul, care

completează fericit scoliile. El ne furnizează documente prețioase asupra mitului Sirenelor, sau asupra simbolismului lui Calypso. Considerând Iliada şi Odiseea drept „poeme educative, din care se cuvine să ne inspirăm în multe împrejurări ale vieții” 35, el are tendința să insiste asupra lecțiilor de morală homerică.

În prologul la Gargantua, Rabelais îşi punea următoarea Întrebare:

Credeți oare cu toată sinceritatea că Homer, scriind Iliada şi Odiseea, a gândit vreodată la alegoriile cu care l-au căptuşit Plu-tarh, Heraclid Ponticul, Eustatiu, Phornut şi pe care Poliziano le-a furat de la aceştia? *•

Cu greu s-ar putea găsi judecată mai luminată şi mai 'ucidă asupra datelor problemei. Rabelais menționează patri din principalii autori pe care i-am trecut în revistă, iar daca stâlceşte numele sau comite erori de atribuire, aceasta nt este vina sa, ci a timpului său. El se arată pe bună dreptate foarte sceptic asupra intențiilor atribuite lui Homer de către alegorişti de odinioară şi de către acest plagiator Poliziano., Noi însă, cei care vrem să-i înțelegem pe cei vechi, trebuie să adoptăm cu hotărâre punctul lor de vedere. Vom urmări, de-a lungul istoriei gândirii antice, demersurile celor care au crezut în sensul misterios al lliadei şi Odiseei. Vom face bilanțul eforturilor lor de a pune de acord pe poet cu ştiințele naturii, cu ştiința omului, cu credințele religioase ale ultimelor secole ale păgânismului.

Să ne plecăm urechea asupra tuturor acestor „armonii”.

PARTEA A II-A

SECRETELE LUMII MATERIALE

Capitolul I

HOMER ŞI FIZICA

Primii gânditori greci sunt fizicieni. Problemele pe care încearcă să le rezolve privesc mai mult lumea aceasta decât omul sau lumea cealaltă. Ei se întreabă care sunt elementele care alcătuiesc universul; ce element fundamental a preexistat celorlalte; ce forțe imanente sau exterioare intervin pentru a uni sau despărți aceste materiale şi pentru a prezida la construirea cosmosului.

Exegeza lui Homer a început şi ea cu „physica”…Pentru primii alegorişti, Iliada şi Odiseea ascund în miturile lor adevăruri de ordin ştiințific despre elemente şi despre felul în care s-a clădit lumea. Autorul Iliadei pune în acțiune apa, aerul, pământul, focul sau eterul pe care abia dacă le deghizează sub numele lui Poseidon, Hera, Hades, Zeus…

Este o aberație, va spune imediat cititorul: zeii lui Homer nu seamănă cu cei ai lui Hesiod. Zeus, Hera sau Poseidon sunt în Iliada cu totul altceva decât forțe cosmice. Locuitorii Olimpului sunt la fel de vii, la fel de puțin abstracți ca Abile, Agamemnon sau Ulise, eroii omeneşti ai dramei.

Şi totuşi, suntem noi siguri că Hefaistos sau Poseidon nu mai au nici o legătură cu forțele naturii, atunci când Îşi joacă rolul, când comic, când tragic, în epopee? Homer Îşi aminteşte din când în când că unul este marea, iar celălalt focul.

Primilor alegorişti le erau familiare cosmogoniile, mai ales cea a lui Hesiod, cu zeii săi hotărât alegorici: Haosul, Dragostea, Eterul, Oceanul cu adânci vârtejuri; şi cuplul Uranos-Gea, sau Cerul îmbrăţişând Pământul.

Analogia sau identitatea zeilor lui Homer cu cei ai lui Hesiod trebuia să-i împingă pe primii exegeţi la inducţia generală că Homer a pornit şi el de la zeii-elemente; perechea Zeus-Hera este o pereche de elemente, ca şi Uranos şi Geea; întunecatul Hades este asemănător cu neagra noapte î lui Hesiod şi ea poate desemna imensa şi obscura profunzime a aerului.

Pe scurt deci, zeii Iliadei ca şi cei ai Teogoniei, sunt forţele naturale personificate. Homer se află încă la stadiul în care gândirea ştiinţifică se exprimă prin simboluri. Acest stadiu va dura încă multă vreme după el, deoarece Empe-docle, în nomenclatura sa a elementelor, n-a renunţat încă la afabulaţia mitică; tot aşa, Pherekyde din Syros rămâne la jumătatea drumului dintre filosofie şi mit.

Cosmogonia hesiodică era, cu multiplele sale genealogii, prea precisă, prea explicită, pentru a se putea potrivi cu ipotezele fizicienilor; zeii lui Homer se pretau mult mai bine la acest joc, obscuritatea mitului permiţând toate acomodările şi justificând toate îndrăznelile.

Încă din secolul VI exegeţii vor porni cu îndrăzneală la descifrarea lui Homer şi vor descoperi o fizică. Primii alegorişti sunt contemporani cu Anaximandru şi cu Xe-nofan şi îl vor explica pe poet în funcţie de teoriile acestor filosofi; sunt contemporanii lui Heraclit din Efes, ai lui Empe-docle, ai lui Anaxagora şi de aceea vor transpune în poemele homerice fizica acestor gânditori.

Pentru a înţelege atât demersurile cât şi starea de spirit a primilor alegorişti este indispensabil să amintim trăsăturile principale ale fizicii presocraticilor, ceea ce ne va permite să recreem cadrul în care vor intra, de voie ori de nevoie, zeii sau eroii lui Homer. Cine are viu în minte raportul dintre eter şi aer aşa cum sunt prezentate de filosofii ionieni sau sicilieni, va găsi aproape firesc să audă că Zeus şi Hera pe muntele Ida sunt eterul şi aerul.

Vom vedea apoi cum s-a efectuat prefacerea zeilor lui Homer în elemente, prin studierea marilor mituri homerice: războiul zeilor; iubirea lui Zeus cu Hera pe Gargaros; Hera cu picioarele legate de nicovale; împărţirea lumii între Zeus, Hades şi Poseidon.

Odată stabilit contactul cu exegeza fizică, va deveni cu putinţă să abordăm direct o chestiune capitală pentru discuţia noastră: cea a vechimii exegezei fizice. Nu va fi nici o greutate să arătăm că fundamentele doctrinei erau puse încă din vremea lui Platon. Cu toată sărăcia documentelor, vom putea face să trăiască pe unii din alegoriştii presocratici: Theagenes din Rhegium, contemporan cu Cam-byse; Metrodoros din Lampsacos, al cărui sistem a putut fi reconstituit mulţumită unor scurte note aflate pe un papirus descoperit la Herculanum; Glaucor, citat în Poetica lui Aristotel, cu prilejul unei probleme ridicate de scutul lui Ahile. Cratylos ne va îngădui să bănuim partea pe care a avut-o şcoala heraclitică în aceste speculaţii.

Vom trece apoi la stoici. Punctul lor de vedere în domeniul alegoric, precizarea rolului şi poziției lor în exegeza lui Homer se pot reconstitui cu ajutorul fragmentelor din Zenon, Cleant-hes, Chrisyppos.

Vom reveni atunci la miturile Iliadei şi Odiseei, la acele mituri mai complexe, care conțineau, după antici, o veritabilă cosmogonie: mitul făuririi scutului lui Ahile, mit care arată cum a fost creată lumea de către demiurg; mitul adulterului lui Ares cu Af rodită, în care se pot descifra tezele lui Empedocle şi Heraclit despre opoziția şi armonia care țin lumea legată; mitul lui Hefaistos azvârlit din cer; cel al lui Thetis şi Briareu venind în ajutorul lui Zeus; cel al lui Proteu şi a fiicei sale Eidothea, care reflectă raporturile demiurgului cu materia sau al materiei cu forma.

Partea avută de pitagoricieni pare a fi fost destul de neînsemnată în această primă exegeză. Ei sunt prezenți, totuşi, când e vorba de Apollon, toți referindu-se la ei atunci când îl identificau cu soarele. Săgețile zeului care răspândesc ciuma şi moartea printre ahei, din primul cânt al Iliadei, nu sunt altceva decât razele soarelui.

Pentru a putea ascunde adevărul sub vălurile alegoriei, trebuia ca Homer să-l fi cunoscut, ştiind mai dinainte lucrurile pe care savanții aveau să le descopere, de-a lungul secolelor. Crates din Mallos, ca şi atâția alți exegeți admiteau implicit omniştiința lui Homer. Fie că era vorba de Ursă sau de Pleiade, de mărimea soarelui, sau de sfericitatea pământului, cunoştințele lui Homer nu aveau niciodată vreun cusur. Vorbise chiar, cu mult înaintea lui Pytheas din Marsilia, despre maree, ce-i drept în termeni învăluiți, în mitul Charybdei.

În şcoala peripatetică s-a născut o ultimă formă de exegeză, care interpreta miturile ca o transpunere a faptelor istorice, prost înțelese şi deformate şi care vede în poveştile minunate şi „de necrezut” simple fenomene naturale, umflate şi transformate de către ignoranță sau de către imaginație. Chiar dacă a devenit cu timpul puerilă, această exegeză era animată la început de un simț ascuțit al realului, de un spirit foarte pozitiv. Ea se leagă, prin spiritul său, de exegeza fizică, cu toate că se dovedeşte mult mai comună.

Exegeza lui Homer s-a interesat în această primă perioadă mai mult de miturile Iliadei decât de cele ale Odiseei; ea a fost mai mult preocupată de zei decât de eroi.

Acest lucru nu trebuie să ne mire. Primii comentatori vor să descopere în Poeme o explicație a lumii; or, miturile cu fundal cosmogonic lipsesc aproape cu totul din Odiseea; dimpotrivă în Iliada, divinii protagonişti ai dramei, de pildă. Zeus şi Poseidon, se identifică fără greutate cu forțele cosmice.

Capitolul II ELEMENTELE LA PRESOCRATICI

Ciudate transformări: ea topeşte solidele şi preface pământul în apă; evaporă lichidele şi preface apa în aer…

Să te întrebi în aceste condiții care element a preexistat altuia, înseamnă a pune problema oului şi a găinii şi înțelegem că fizicienii şcolii ioniene s-au îndreptat, rând pe rând asupra unuia sau altuia dintre elemente.

Nu vom putea aborda alegoriile fizice, fără să aruncăm o privire prealabilă asupra teoriei elementelor la principalii filosofi presocratici.

În cele ce urmează vom prezenta, referindu-ne cât mai mult cu putință la izvoarele antice, teoriile acestor „fizicieni” anteriori lui Socrate, relative la alcătuirea cosmosului. Vom semnala pe parcurs apropierile făcute în antichitate între apa lui Thales şi Oceanul lui Homer; între Homer şi Xenofanes în legătură cu imprecația lui Menelau; între Zeus-ul lui Homer şi aerul lui Diogenes din Apollonia. Dar toate acestea sunt, să o spunem de la bun început, căi secundare sau fără ieşire. Abia în capitolele următoare vom apuca marea cale pe care au mers alegoriştii.

Ipotezele succesive ale „filosofilor” şcolii ioniene sau siciliene au îngăduit grecilor să alcătuiască, după multe retuşuri, un tablou, o viziune a universului care va deveni aproape clasică în vremea lui Platon sau Aristotel.

Toate acestea se bazează pe câteva noțiuni destul de simple: existența a patru elemente, transformarea acestor elemente unele în altele, existența unui principiu intern sau extern care provoacă toate aceste transformări.

Cele patru elemente, apă, aer, pământ, foc fuseseră stabilite încă înainte de Empedocles, căruia i se atribuie în general descoperirea lor. De fapt totul se prezintă în natură sub unul din cele trei aspecte pe care le numim „solid, lichid, gazos”…Şi chiar în acest sens destul de larg trebuie să înțelegem aceşti termeni generali: „pământ”, „apă”, „aer”…Thales, de pildă include în elementul „apă” sperma sau să-mânța animalelor.

Focul vine să se adauge celor trei elemente. Dansul misterios al flăcării este într-adevăr un lucru foarte diferit de celelalte trei. Căldura sa operează dealtfel în natură

I. Apa lui Thales şi Oceanul lui Homer

Pentru Thales din Milet (către anul 585 î.e.n.), apa constituie elementul originar. Iată, după doxografi 1, rațiunile care l-au condus către această inducție: sămânța din care îşi trag existența toate animalele este un lichid; seva care hrăneşte toate plantele este de asemeni un lichid; lumea însăşi este un mare animal2 care se hrăneşte cu vaporii de apă ce se ridică din mare până la soare şi până la astre, care, fiind şi ele ființe vii, aspiră şi înghit aceşti vapori care le întrețin viața divină.

În felul acesta Thales, a cărui teorie va fi reluată şi întinerită de către Hippon din Samos, dădea un rol preponderent oceanului, marele receptacol al apelor.

— Bătrânul părinte Okeanos cântat de Homer.

Înrudirea Homer-Thales a fost adesea invocată; comentatorii s-au complăcut în sublinierea influenței, asupra lui Thales, a două versuri homerice, foarte la modă.

Aceste versuri sunt din cântul XIV al Iliadei. Primul este spus de către Hera care îşi propune să meargă la capătul pământului să viziteze, pentru a-i împăca, pe: „Okeanos, părintele zeilor şi Thotys, mama lor.3”

Al doilea face parte dintr-o tiradă pe care o recită Somnul: la rugămintea Herei să-l adoarmă pe Zeus, acesta ezită să se lege de stăpânul zeilor: dacă ar fi fost măcar vreun zeu subaltern! În cel mai rău caz, va risca să paralizeze cursul Oceanului…

„Okeanos, care este la originea tuturor ființelor4.”

Numeroşi autori apropie doctrina lui Thales, care susține că totul se trage din apă, de Oceanul lui Homer, izvorul tuturor lucrurilor. De la Heraclit la Sextus Empiricus, trecând prin Pseudo-Plutarh5, toți îl acuză pe Thales şi

Împreună cu el pe Xenophanes şi Empedocles, că l-ar fi copiat pe Homer.6

Asupra dependenței lui Thales față de miturile poeților, avem o mărturie mult mai veche, cea a lui Aristotel: „Unii cred că încă din cea mai îndepărtată vechime, cu mult înainte de generația actuală, cei dintâi care.au tratat despre zei, au exprimat această opinie (aceea că apa este primul principiu), căci făcuseră pe Okeanos şi Thetis părinții tuturor naşterilor" 7.

Este posibil ca Thales să fi suferit mai mult sau mai puțin conştient influența vechilor credințe 8, transmise în mod obscur prin ficțiunile poeților 9. Nu este imposibil să fi făcut el însuşi apropierea între ipoteza sa şi vreun vers homeric. Cel puțin, reiese în mod lămurit din fraza lui Aristotel, că în ochii celor vechi nu exista nici un fel de ruptură între explicația mitică a fenomenelor şi explicația lor ştiințifică l0.

Discipolul lui Thales, Anaximandru (610-546 aproximativ), primul care a afirmat existența unei infinități de lumi în spațiul infinit, presupune la originea tuturor ființelor o masă nedeterminată 11, ca o nebuloasă primitivă din care se separă mai întâi „caldul" şi „recele", iar la urmă pământul, apa, aerul, focul 12.

„In centru se condensează masa de apă, din care o parte formează aerul prin evaporare, iar alta, prin uscare, pământul; cât priveşte materia uşoară şi aprinsă, ea se îndreaptă către exterior, pentru a forma un înveliş de foc analog cu scoarța copacilor" 13.

Iată deja cele patru elemente, pe care le va codifica Empe-docle; şi iată „separarea" lor în univers care va deveni doctrina clasică: pământul, cu apa mărilor, în centrul cosmosului; aerul care le înconjoară; focul care ar putea fi numit eter, învăluind întregul ansamblu u.

II. Aerul lui Anaximene şi Diogene şi Zeus-ul lui Homer

Cel de-al treilea dintre marii ionieni, Anaximenes (acme către 546, mort către 528-524 î.e.n.), concepe şi el lumea cam în acelaşi fel, însă socoteşte aerul drept principiu, aerul nelimitat şi viu. Aerul se dilată, se rarefiază şi devine foc; se condensează, iar stadiile succesive ale acestei „restrân-geri" sunt vântul, norii, ploaia, apa, gheața, pământul, stânca.

Aerul e cel care susține pământul în spațiu şi apa care îl înconjoară. Vom vedea cât de bine se potriveşte alegoria Herei cu nicovale legate de picioare, cu această viziune a lumii.

Aerul pe care îl inspirăm este cauza ții noastre; universurile respiră şi ele în spațiul aerian. Aerul explică în acelaşi timp viața şi gândirea 15.

Concepție materialistă, fără îndoială, însă Anaximenes, pentru a explica misterul vieții şi gândirii, utilizează elementul cel mai subtil, mai „spiritual" ce se poate închipui. Să nu uităm că înseşi cuvintele pe care le folosim pentru desemnarea acestor realități – suflet, spirit – rămân impregnate de această concepție primitivă. Când, trei sferturi de secol mai târziu, Anaxagora va face primul apel la Nous, la spirit, ca principiu organizator al cosmosului, va concepe acest Nous ca fiind cea mai fină 16 dintre realitățile corporale. Iar

şcoala lui Anaxagora va da numele de Zeus acestui Nous care nu este chiar atât de diferit de aerul lui Anaximene.

„Fizica" lui Anaximene va fi reluată în liniile sale mari de către un gânditor cretan, Diogene din Apollonia (către 500 î.e.n.). El este cel care pune în relație aerul lui Anaxi-mene cu Zeus-ul lui Homer.

Câteva fragmente esențiale din Diogene ne-au fost păstrate de un comentator al lui Aristotel, Simplicius 17. După Diogene, trebuie să existe un principiu care să explice în acelaşi timp schimbările suferite de către ființe cât şi identitatea funciară a Ființei (fr. 2). Acest principiu trebuie să fie inteligent, deoarece conduce cu o aşa mare regularitate toate lucrurile, vară şi iarnă, zi şi noapte (fr. 3)... Or, oamenii, ca şi animalele, trăiesc grație aerului pe care îl respiră. Lipsiți de aer, ei îşi pierd şi sufletul şi gândirea (fr. 4). Gândirea se identifică deci cu „ceea ce oamenii numesc aer"...Acela este zeu care se extinde la toate lucrurile, dispune tot, este prezent în toate. Aerul la care „participă toate lucrurile", este mai mult sau mai puțin cald, mai mult sau mai puțin uscat, mai mult sau mai puțin mobil, toate aceste diferențe explicând diversitatea ființelor şi diferitele grade de inteligență. Aerul din care sunt alcătuite sufletele noastre este mult mai cald decât aerul ambiant, mult mai rece decât cel în care e scăldat soarele. (fr. 5).

Fragmentele acestea reflectă climatul de gândire în care s-au putut naşte alegoriile identificând pe homericul Zeus cu aerul sau eterul.

S-a văzut că, pentru apolloniat, aerul este însuşi Zeul, sufletul şi gândirea lumii.

Or, Diogene pusese în paralel pe Zeul său cu marele Zeu al lui Homer, fără să-i creadă prea diferiți... Ştim aceasta dintr-un fragment din tratatul lui Philodemos, regăsit în ruinele de la Herculanum 18.

„Diogene îl laudă pe Homer fiindcă vorbise despre divinitate nu în formă mitică, ci după adevăr; acest poet, după Diogene, crede că aerul este Zeus, fiindcă spune că Zeus ştie tot" 19.

De unde aflase Diogene că Zeus-ul lui Homer ştie tot? 2° In orice caz, el vedea în stăpânul Olimpului o personificare a aerului, aer prezent peste tot în lume, a cărei conştiință este.

Gândirea lui Diogene din Apollonia trebuie să fi avut destul răsunet. Ea a inspirat teoriile medicale ale tratatului hipocratic Despre vânturi sau sufluri21 şi, poate, i-a inspirat lui Diocles din Carystos, medic din şcoala siciliana, teoria pneumei.22 Ea şi-a găsit de asemeni un ciudat ecou în comedia atică: Socrate din Norii, în 423, profesează această religie a aerului a lui Diogene; întrebat de Strepsiades de ce stă în coş, agățat la înălțime, el răspunde că o face pentru a asigura mai bine întrepătrunderea dintre „gândirea sa subtilă cu aerul care-i este asemănător" 23. Ceva mai încolo Socrate pune pe seama vârtejurilor eterate tot ceea ce Strepsiades, la fel ca şi poporul simplu, atribuie lui Zeus: ploaie, tunet, fulger 24. Iată şi rugăciunea lui Socrate: „O stăpân suveran, aer fără margini, care susții pământul în spațiu, eter strălucitor.25"

Aerul, eterul, aceştia sunt noii zei ai sofiştilor şi filosofilor (Aristofan îi bagă pe toți în aceeaşi oală). Conservatorul Aristofan era îngrijorat de acest val

de raționalism şi aducea pe scenă aceste încercări de explicație ştiințifică şi atee pentru a le ridiculiza. Poporul atenian nici nu le-a băgat în seamă.

Pe timpul noii comedii, Philemon (361-262) îşi mai aminteşte şi el de Diogene din Apollonia. Unul din personajele sale se prezintă astfel spectatorilor: „Unul care vede tot, tot ce s-a făcut, se face sau se va face, fie de oameni, fie de zei, sunt, eu, aerul, care mă pot numi la fel de bine Zeus" 26.

În scolii, găsim unele urme ale acestei identificări ale lui Zeus cu aerul. Într-adevăr epitetul lui Zeus „cel care adună norii" provoacă explicațiile destul de curioase ale unui scoliast: „Zeus înseamnă aerul. Or, atunci când vaporii se îndesesc în aer, se ridică norii27. Iată de ce îl numeşte pe Zeus (aerul) ridicătorul de nori" 28.

În Iliada, Zeus este numit panomphaios 29 „cel de la care vine orice prevestire", traduce scoliastul. Însă el adaugă că unii înțeleg: „cel pe care toți îl fac să răsune când vorbesc" adică aerul 3°.

III. Xenophanes: apă şi pământ

Ne-am aplecat urechea la primele accente ale „muzelor ioniene" şi am auzit proclamându-se rând pe rând de către Thales şi Anaximene întâietatea apei sau a aerului; am văzut doctrina întâietății aerului confirmată şi dezvoltată de către Diogene din Apollonia şi am putea măsura interesul stârnit de ea după agitația pe care a produs-o la comici. Apa lui Thales nu putuse fi identificată decât cu Oceanul lui Homer, pe când aerul, conceput ca principiu de viață şi gândire, putea fi egalat cu stăpânul zeilor, cu însuşi Zeus „adunătorul de nori" şi „stăpânul vocilor".

Celelalte două elemente, pământul şi focul, şi-au avut şi ele „partea lor de glorie" căci elementele cam seamănă şi ele cu eroii Iliadei, cărora Zeus le acordă triumful rând pe rând...

Pentru Xenophan din Colophon (580-485), Zeul este unul, imobil, etern; este identic cu Totul şi se confundă cu el. Este imobilitatea Ființei, apărată de eleați, Parmenide, Zenon, Melissos. Însă înăuntrul acestui univers mereu egal cu sine însuşi, există totuşi măcar aparențele unei schimbări, cum va spune Parmeride.

Când se coboară din înălțimile Ființei.

— Plenitudine perfectă căreia nu i se poate adăuga sau scoate nimic – pentru a examina problemele fizicii, Xenophan aşază ca element inițial pămlntul: „toate vin din pământ şi toate se reîntorc în pământ", scrie el în cartea sa Despre natură31.

Acest pământ est 3 lent dizolvat de ape: fluviile îl cară către ocean, care sfârşeşte prin a-l absorbi în întregime. Rolul „mării celei mari" este în definitiv la fel de important ca şi cel al pământului: ea dă naştere norilor, vânturilor, ploii, râurilor., 32. Iar noi înşine, „suntem făcuți din apă şi pământ"33.

Ultimul vers oferă o curioasă asemănare cu imprecația lui Menelau împotriva fraților săi de arme, care nu vor să primească provocarea lui Hector:

Ahl lăudăroşilor, mai curând se cuvine să vă spunem aheene şi nicidecum ahei. Schimbați-vă, mai bine în apă şi în pământ, decât să stați aici, lipsiți de îndrăzneală, uitând de faima voastrăMComentatorii homerici, pentru care Homer se află la originea tuturor doctrinelor filosofice, n-au întârziat să

facă apropierea şi să proclame că acest vers l-a inspirat pe Xenophan sugerându-i să aşeze la originea lumii două elemente: apa şi pământul35.

Picantă revanşă: iată-l pe filosoful care a fost unul dintre primii care au aruncat anatema asupra lui Homer şi a concepţiilor sale antropomorfice, dovedit de a-şi fi luat bazele fizicii sale tocmai de la inamic!

IV. Heraclit, Anaxagora, Parmenide: aer, eter şi foc împotriva imobilismului Fiinţei, pe care Xenophan îl preda eleaţilor, se ridică Heraclit (acme către 504-500 î.e.n. ^ cu vestita sa formulă „totul curge"...Cu el focul devine protagonistul marii drame cosmice.

Focul este moneta de aur cu care se schimbă într-un circuit etern, toate celelalte elemente: condensarea extremă a focului produce pământul, pământul se dizolvă în apă: este calea descendentă. Apa evaporându-se, produce aerul, aerul aprins de fulgerul lui Zeus face să se aprindă iarăşi focul: este calea ascendentă36.

Heraclit distinge două feluri de exalaţii. Unele limpezi şi pure, care urcă până la peretele sferei, la marginile universului, se aprind în această regiune supraîncălzită şi dau naştere astrelor din care soarele este cel mai luminos. Soarele şi stelele sunt deci, pentru Heraclit, gaze în combustie. Celălalt fel de exalaţie, opacă şi rece, rămâne mai aproape de pământ, în regiunea umedă în care se scaldă luna37.

Această regiune extremă a sferei lumii, caldă şi luminoasă, în care strălucesc astrele, se va numi la filosofii posteriori lui Heraclit, eter, pe cită vreme atmosfera ceţoasă şi umedă din jurul pământului va fi domeniul aerului. Pregătim intrarea în scenă a lui Zeus şi a Herei.

Distincţia dintre eter şi aer, unul la periferia lumii, altul în jurul pământului – distincţie sau mai degrabă suprapunere pe care se întemeiază alegoriile homerice, pentru a da un sens cuplului Zeus-Hera – este un lucru curent, In secolul VI, conturându-se şi mai mult în secolul V.

Anaxagora (acme către 460 î.e.n. j credea că la origine „aerul şi eterul, amândouă infinite, ocupau totalitatea universului" 38. Nous-ucare rânduieşte toate lucrurile imprimă mişcarea de rotaţie astrelor, soarelui, lunii, aerului şi eterului 39. Elementele cele mai grele se adună în centrul vâr-tejului cosmic, cele mai uşoare la periferie 4°. Eterul, substanţa arzătoare, antrenează în revoluţia sa blocuri enorme de piatră pe care le aprinde şi care sunt aştrii 41. Acest eter, de o natură rarefiată, fină, caldă, se opune aerului mai dens, mai gros şi mai rece 42. Anaxagora explică tunetul ca pe un şoc al eterului cald căzând peste aerul rece43 explicau în acelaşi timp fulgerul, ca pe o vie lumină a acestui eter (care pentru Anaxagora este focul, precizează Aristotel) 44.

Aşadar, la periferia lumii se află o zonă de eter sau de foc care învăluie din toate părţile stratul de aer cu care este învelit pământul. Eterul este luminos, aerul obscur, strălucind doar ziua sub razele soarelui.

Aceasta este şi credinţa lui Parmenide (către 504-501 î.e.n.) lnălţându-se în nori pe carul înaripat ce i-l oferiseră Muzele, el întâlneşte „porţile eterului, care separă ziua de noapte"...Acest limbaj plin de imagini vrea să semnifice simplu că filosoful a traversat pătura întunecată de aer, înainte de a ajunge la eterul strălucitor.45

Se pare totuşi că Parmenide distingea eterul propriu-zis – în care aşeza Luceafărul de dimineaţă identificat cu Luceafărul de seară – şi o zonă de foc pe care o numea cer şi în care plasa celelalte astre.46

O oarecare ezitare pare să domnească în terminologia fizicienilor şi această şovăială se regăseşte în alegoriile aplicate zeilor epopeii. Eterul se poate confunda cu focul47, se poate de asemeni confunda cu aerul, fiind doar, după unii, o varietate a sa mai pură şi mai fină 48. Întrucât cu Empe-docle grecii se opriseră la cifra de patru elemente, dintre care apa şi pământul sunt intangibile, nu mai rămâneau decât două locuri pentru aer, eter, foc. Aristotel va permite clarificarea lucrurilor făcând din eter un al cincilea element, 49 din care sunt compuse corpurile subtile ale zeilor astrali; element impasibil 5° şi imuabil care are proprietatea de a mişca circular, pe câtă vreme celelalte patru se mişcă de sus în jos şi de jos în sus şi sunt supuse tuturor vicisitudinilor care afectează materia 51.

V. Cele patru elemente ale lui Empedocle

Dar am anticipat. Să revenim la Empedocle, pe care antichitatea l-a considerat iniţiatorul doctrinei celor patru elemente şi la care se referă alegoriştii pentru a face divinităţile homerice să se potrivească cu ele.

Empedocle (acme către 444-441 î.e.n. J este contemporan cu Anaxagora. In timp ce prietenul lui Pericle aducea atenienilor o explicaţie raţională şi ştiinţifică a lumii, explicaţie în care zeii religiei nu joacă nici un rol, locuitorii oraşului Agrigentum ascultau cuvântul inspirat al acestui ciudat geniu care se dădea el însuşi drept zeu: filosof, vindecător, poet, mistic, Empedocle este figura cea mai pestriţă pe care a cunoscut-o omenirea. Multe idei pe care le-a lansat sau vulgarizat urmau să aibă o lungă carieră, metempsihoză sau vegetarismul de pildă. Iar teoria sa a celor patru „rădăcini" ale lucrurilor a străbătut antichitatea şi evul mediu.

El a expus-o, ca şi restul, în versuri solemne şi puţin cam obscure, pe care le-a păstrat un doxograf:

Află deci mai întâi a tuturor patru principii: Zeus cel luminos şi Hera, izvod de viaţă şi Aidoneus şi Nestis, ce udă cu lacrimi izvorul înlăcrimat al bieţilor oameni52.

Sub aceste nume stranii' trebuie să regăsim eele patru elemente, pe care Empedocle le numeşte în altă parte în termeni clari:

Din Unul ieşit-au mai multe
Focul şi apa şi glia şi aer în imonsa-nălţime 53.

În alt pasaj, focul este înlocuit cu eterul:

Pământul şi marea cu valuri, Aerul umed şi-eterul, Titan ce-nconjură cercul în întregime 54.

Este pentru Empedocle eterul identic cu focul? Ele par totuşi să se distingă, dacă ne luăm după Aetius: „pentru Empedocle, scrie doxograful55, eterul a fost separat primul, focul al doilea... Iar din eter s-a născut cerul (ouranos) şi din foc soarele...

Aetius descrie mai departe cerul lui Empedocle, alcătuit din eter56: „După Empedocle, cerul este o boltă de aer, care, sub influenţa focului, s-a

solidificat aidoma unui cristal, înconjurând partea de foc şi de aer din amândouă emisferele” 57.

Eterul – Titanul Eter care cuprinde tot restul cu brațele sale puternice – nu ar fi deci un element primar, propriu-zis, ci o boltă de aer ars de foc, întărit şi devenit transparent ca sticla sau cristalul: un fel de „firmament”, aer trecut prin foc 78.

Cele patru „rădăcini ale lucrurilor” sunt deci: focul, aerul, pământul şi apa, sau, sub numele lor mitice, Zeus, Hera, Aidoneus şi Nestis.

Anticii însă nu erau de acord şi modernii sunt şi mai puțin, atunci când era vorba să hotărască ce element se ascunde sub fiecare din numele alegorice de divinități.

Anticii se înțelegeau cel puțin asupra a două dintre ele: Zeus strălucitorul era focul; Nestis apa. Însă Hera „izvod de viață”, era aerul după unii59, pământul după alții60; reciproc Aidoneus era când pământul, când aerul. Interpretarea cea bună ar fi, după Diels61, Hera-aer; Hera-pă-mănt ar fi o corupție datorată alegoriştilor homerici62. Or aceştia, cum vom vedea, identificau în realitate pe Hera cu aerul.

Oricum ar fi, trebuie să reținem acest fapt capital: Empedocle a dat nume mitice celor patru elemente; dintre aceste nume, primele două, Zeus şi Hera, coincid cu cele ale marelui cuplu divin63 al lliadei; al treilea, Aidoneus, a apărut cel mai adesea anticilor ca o variantă a lui Aides sau Hades. Dacă Empedocle este un savant care se exprimă ca un poet, de ce n-ar fi Homer un poet care ascunde un savant? 64. Acesta este raționamentul pe care-l făceau primii alegorişti; nu spunem primul, căci, după datele noastre cronologice, Theagenes din Rhegium se produsese cu vreo trei sferturi de secol înainte de Empedocle! 65

VI. Cele patru elemente ale lui Philolaos

Mai înainte de a ne ocupa de aceste alegorii, ni se pare interesant să facem apropierea între Empedocles şi un pita-gorician posterior, Philolaos. Figura sa este destul de neclară, perioada existenței sale destul de nesigură (ştim doar că a trăit înaintea lui Platon), dar unele puncte ale doctrinei sale ne sunt cunoscute cu destulă precizie (cu toate că unii au pus la îndoială autenticitatea fragmentelor rămase de la el).

Sistemul lumii imaginat de către Philolaos se îndepărta de la concepția comună, deoarece nu punea pământul în inima universului, ci presupunea în centrul lui un bloc de foc numit „Hestia”, vatra cosmosului66. Cu toate acestea, elementele pe care le găsea în compunerea totului erau cele tradiționale, atâta doar că, după exemplul lui Empedocle, le dăduse mitice, după un sistem propriu.

Produs, comentând geometria lui Euclid, scria:

Philolaos închina unghiul triunghiului la patru divinități: Cronos, Hades, Ares, Dionysos. […] Cronos susține întreaga substanță umedă şi rece, iar Ares întreaga natură aprinsă; Hades conține întreaga viață htoniană, iar Dionysos dirijează întreaga generație umedă şi caldă, al cărei simbol e vinul, care este umed şi cald. Toate acestea, cât priveşte acțiunea lor asupra lucrurilor de al doilea ordin, se separă, însă sunt unite între ele. Iată de ce Philolaos operează

joncțiunea lor asupra unuia singur dintre unghiuri şi le reduce astfel la unitate60.

Acest text obscur, pe care l-am tradus pe eât s-a putut de literal, a făcut să curgă multă cerneală şi a suscitat interpretările cele mai complicate şi mai straniі68.

Să facem abstracție pentru moment de construcția geometrică şi să luăm în considerație doar cele patru divinități. Ele desemnează, nici mai mult nici mai puțin, cele patru elemente. Se ştie că acestea sunt combinații ale „caldului" şi „recelui" cu „uscatul" şi „umedul"...La Aristotel, caldul şi uscatul dau focul; caldul şi umedul, aerul; recele şi uscatul dau pământul; recele şi umedul, apa.

În textul în care Produs retranscrie doctrina lui Philolaos, „substanța umedă şi rece", adică apa, este pusă sub patronajul lui Cronos (să ne amintim că heracliteenii apropiau pe Cronos de krounos, fântână); focul este numit Ares; pământul Hades; iar „naşterea umedă şi caldă", este aerul, numit Dionysos. Termenii „naştere", „natură", sunt poate o colorație neoplatonică; ele sunt obiecte ale lumii sensibile, ale acestei lumi în care totul se naşte şi moare, în opoziție cu lumea ideală.

Dionysos, simbolizat de vin, reprezintă aerul. Putem lumina acest punct printr-o apropiere cu Omiliile Clemen-iine: „Dionysos, zeul care tulbură spiritul, este adunarea tumultoasă, tulbure şi aşa-zicând beată, produsă de aburii care urcă şi coboară"69.'

Astfel în şcoala pitagoriciană a lui Philolaos, elementele purtau, ca şi la Empedocle, nume divine. Însă aceste nume sunt diferite de cele pe care le vom găsi în exegeza alegorică a lui Homer şi dacă Cronos desemnează apa sau Dionysos atrul acesta nu pare să se facă prin referire la miturile homerice. Acest fapt trebuie să ne facă neîncrezători față de atribuirea unei influențe excesive în domeniul exegezei alegorice primei şcoli pitagoreice.

Ce aflăm dacă facem bilanțul acestei rapide incursiuni In presocratici? Un studiu pasionat al fenomenelor naturii, pentru a descoperi secretele marelui mecanism cosmic; o mulțime de ipoteze; numeroase variante în jurul unei teme comune, cea a celor patru elemente; o eliminare aproape totală a supranaturalului: totul trebuie explicat rațional, ştiințific; tendința de a căuta cauza vieții şi a gândirii în cele două elemente mai puțin materiale, aerul şi focul – şi eterul, un fel de termen median între cele două.

Promotorul celor patru elemente, Empedocle, face din ele în chip poetic – sau mistic – divinități şi această stare de spirit se perpetuează în şcoala lui Pitagora. Diogene din Apollonia face apropierea între aer, inteligența lumii şi Zeus al lui Homer; Anaxagora face din Zeus Nous-ul.

Acesta este climatul intelectual în care au trăit primii alegorişti. Nu era firesc ca ei să încerce să regăsească la Homer aceste „elemente" sub formă de divinități?

Capitolul III MITUL CELOR PATRU ELEMENTE

Cele patru elemente, aceste „rădăcini ale lucrurilor" pe care Empedocle le numeşte Zeus, Hera, Aidoneus şi Nestis, sunt cunoscute de autorul lliadci care le-a numit Zeus, Hera, Hades, Poseidon. Ajunge să ştii să citeşti în profunzime,

să ştii să pătrunzi hyponoiai. Pentru a descoperi, sub numele mitice, aceste realităţi ale naturii.

Oamenii capabili să explice sensul profund al miturilor Iui Homer, erau deja numeroşi în vremea lui Platon şi Xe-nofon. Platon îi combate, însă stoicii vor relua pe socoteala lor teoriile acelora şi le vor adapta nevoilor lor. Noi cunoaştem aceste teorii în amănunt doar prin lucrări posterioare cu aproape două secole primei şcoli stoice: cea a lui Heraclit sau a lui Pseudo-Plutarh.

Însă întrucât ne aflăm într-un domeniu mai conservator declt oricare altul, întrucât putem izola aportul stoic, grație coloraturii sale particulare, întrucât dispunem de unele date sau repere destul de sigure, putem reda primilor alegorişti, anteriori platonismului, meritul originalității de care au fost adesea spoliați în profitul Porticului.

Dar mai întâi să studiem cele patru mari mituri ale Ilia-dei în care intervin zeii-elemente: lupta zeilor, împărțiră lumii, înlănțuirea Herei, unirea lui Zeus cu Hera pe muntele Ida. Exegeza alegorică a lui Homer trebuie să fi început, logic, prin interpretarea acestor patru mituri.

I. Bătălia zeilor: Theagenes din Rhegium

În cântul XX al lliadci, zeii, cu permisiunea lui Zeus, se aruncă în luptă şi o fac cu mare plăcere. Ducându-se unii lângă ahei, ceilalți lângă troieni „stârnesc între ei un crud conflict" K

*n fața stăpânului Poseidon merge acum Apollon, cn-n aripa-tele-i săgeți. Înaintea Atonei cu-priviri-de-fulger păşeşte Enyalios (Ares). In fața Herei păşeşte Artemis, zeița gălăgioasă, soră cu Arcaşul, ținând arcul-de-aur, țintitoarea zeiță! Înaintea Letei se-arată vânjosul Hermes; şi-n fața lui Hephaistos sosesc marile ape cu-vârtejuri adinei, numite de zei frumosul râu Xanlhos, iar de muritori apele lui Scamandros.2

O scolie din Venetus B3 ne dă un excelent rezumat al diverselor poziții luate în antichitate față de scandaloasa dezlănțuire a dispoziției războinice a Nemuritorilor.

Porphirius, căci el este, se pare autorul scoliei 4, se face mai întâi ecoul atacurilor filosofilor sau sofiştilor: cum să-l justifice pe Homer de a fi atribuit preafericiților pasiunile şi luptele oamenilor? Acest „corp la corp" al divinităților este în acelaşi timp inutil şi necuviincios 5 el nu este acceptabil nici din punct de vedere literar şi nici moral.

Există trei răspunsuri posibile la această obiecție. Se poate invoca obiceiul 6, aceste lupte ale zeilor fiind date ale tradiției, admise în toate cetățile greceşti; le regăsim nu numai în operele poeților, ci şi în reprezentațiile din cadrul misterelor şi chiar în cult: aşa de pildă Gigantomahia, brodată pe peplosul oferit Atenei.

Se pot invoca circumstanțele istorice şi starea Greciei pe vremea lui Homer7: toate cetățile aveau atunci regi; poetul vrea să-i slăvească pe regi, să-i apropie cât mai mult de zei, atribuind zeilor aceleaşi nebunii războinice.

Pe lângă aceste inteligente soluții, demne de Aristarh, mai există una, prezentată dealtfel pe primul loc, care constă în a-l apăra pe Homer rămânând la text 8. Thcomahia, ca şi poemele homerice în întregul lor, este o alegorie: lupta zeilor este lupta elementelor în univers.

Universul este teatrul unui permanent conflict între cald şi rece, uscat şi umed, greu şi uşor. Apa are tendința de a stinge focul, focul de a evapora apa, iar această opoziție se regăseşte între toate elementele din care este alcătuit „marele tot”…Cutare fracțiune de element poate să dispară o dată, ansamblul însă rămâne veşnic.

Această bătălie cosmică este povestită de poet, care numeşte focul Apollon, Helios, Hefaistos; apa Poseidon şi Scamandros; luna Artemis, aerul Hera şi aşa mai departe, Alți zei reprezintă noțiuni morale: Atena, înțelepciunea, Ares, demența, Afrodită, dorința, Ilermes rațiunea, Lete uitarea.

Iar Porphirius subliniază vechimea soluției: „Acest fel de a apăra (textul homeric) este foarte vechi şi datează încă de la Theagenes din Rhegium, cel ce a fost primul care a scris despre Homer” 9.

Acest Theagenes din Rhegium mai este numit de către Suidas (pomenit că ar fi scris despre Homer), de către o altă scolie l0 şi de către scoliastul Dionysios din Tracia, care îl face creatorul gramaticii, sau cel puțin al acelei părți a gramaticii care a fost embrionul sintaxei sau stilisticii u.

Tatian, în al său Discurs către greci, ne-a lăsat o informație precisă şi pe care avem toate motivele să o credem exactă, asupra epocii în care a trăit Theagenes. El scria a următoarele:

Primele cercetări asupra poeziei lui Homer, asupra familiei sale, a timpului în care a înflorit, se datorează lui Theagenes din Rhegium, contemporan cu Cambyse, lui Stesimbrotos din Thasos, lui Antimaehos din Colophon, lui Herodot din Halicarnas şi lui Dionys din Olinth 12.

Cambyse a domnit în Persia între 529 şi 522, deci Theagenes ar fi contemporan cu Xenofan şi ar fi trăit cu trei sferturi de secol înainte de Empedocle.

În acest sfârşit de secol VI, filosofii lansaseră deja primele atacuri împotriva lui Homer, Xenofan fiind unul dintre cei care au lovit cel mai tare în poet. Pe de altă parte, tânăra ştiință greacă era în plină dezvoltare, amețindu-se cu ipotezele explicând lumea prin combinarea, transformarea şi lupta elementelor.

Theagenes, strămoşul acelei neîntrerupte descendențe de gramaticieni care-şi va da cei mai străluciți reprezentanți în epoca alexandrină şi care era un spirit curios şi îndrăzneț, deschis asupra tuturor problemelor originilor şi'constituției lumii care frământau epoca sa, a imaginat apropierea dintre filosofie şi epopee, care era în acelaşi timp o apologie a poemelor homerice.

La drept vorbind, nici nu era nevoie să se facă un prea mare efort de imaginație pentru a atribui, un sens cosmic unora dintre aceşti zei-combatanți prinşi în luptă (in Thcomahia). Chiar la Homer, Hephaistos este adeseori folosit (prin metonimie, cum spuneau gramaticienii) pentru a desemna focul: Scamandrul este „fluviul cu vlrtejuri adinei, Poseidon se identifică fără greutate cu marea.

Nu trebuia decât puțin spirit sistematic pentru a generaliza, deoarece chiar în poemele homerice există o solidă bază de plecare 13.

Theagenes identifica oare deja cu precizie pe Apollon cu soarele? Pe Artemis cu luna? Pe Hera cu aerul? Vom vedea că, în orice caz, aceste identificări sunt vechi.

Chiar şi distincția între zeii care reprezintă elementele şi cei care încarnau noțiuni morale pare să fi fost făcută de Theagenes. Că Atena simbolizează înțelepciunea, curajul cumpănit, față cu Ares, acest cap înfierbântat, aceasta sare în ochii oricărui cititor al lui Homer (mai ales când abordează Odiseea).

Avem deci un prim reper precis. Încă de la sfârşitul celui de al şaselea secol î.e.n., un gramatician din Rhegium, unul dintre primii care au scris despre Homer, punea bazele acelei exegeze alegorice care s-a prelungit până la moartea elenismului.

Aparținuse Theagenes sectei pitagoriciene, aşa cum a presupus Armând Delatte? 14. Într-adevăr, la Rhegium15existase o înfloritoare comunitate pitagoriciană; mai mult chiar, „intenția moralizatoare" a interpretării şi încercările de etimologie pe care le presupune îi par lui Delatte a avea o precisă nuanță pitagoriciană. Insă etimologie nu făceau doar ucenicii lui Pitagora, această ştiință fantezistă fiind, de pilda, tot atât de mult cultivată de către ucenicii lui Heraclit. Pasiunea pentru etimologii nu poate trăda, ea singură, apartenența la vreo şcoală sau alta. Nu trebuie exagerată nici intenția moralizatoare, ea constând doar din a spune că Atena este înțelepciunea care doboară nebunia, Ares. Doar primul argument, numele de Rhegium poate constitui o prezumție. Oricum, noi nu credem că pitagoricienii au avut vreo contribuție la prima exegeză alegorică a lui Homer, cea fizică, deoarece poziția lor trebuie să fi fost mai degrabă cea a lui Platon, față de Homer şi de alegorişti. Să ne mai amintim şi de coborârea în Infern a lui Pitagora... 18. Dar vom avea prilejul să mai revenim asupra acestei importante probleme.

II. Zeus şi Hera pe muntele Ida

În încercările lor de a explica structura lumii vizibile, filosofii presocratici, dispunând de patru elemente, le clas -ficaseră, în ordinea valorii, după densitatea lor punând pe treapta cea mai de jos pământul şi apa, pe care greutatea le aduce în centrul sferei cosmice; în vârful ierarhiei, eterul sau focul, a cărui puritate, uşurătate şi luminozitate îl îndt-părtează de piedicile materiei. Acest eter sau foc li s-a părut în acelaşi timp destul de subtil şi destul de puternic pentru a explica viața şi gândirea: atât viața şi gândirea lumii, cât şi cele ale omului, părticică a cosmosului.

Celălalt element „pneumatic", aerul, avea un loc şi un rol intermediar; el învăluia masa pământ-apă, învăluit la rândul său de eter şi fumizând focului eterului vaporii hrănitori exhalați de apă. Doar pentru Diogene din Apollonia aerul oferea explicația psyche-ei şi noiw-ului.

Aceasta este, în liniile sale mari, ordinea elementelor (taxis, spuneau anticiij.

Or, Homer vorbise deja de aer şi de eter şi punea şi el eterul deasupra aerului. Viața şi poezia lui Homer citează un pasaj care dovedeşte acest lucru 17: Somnul care vrea să-l adoarmă pe Zeus, „pe-un pin uriaş s-a suit do

îndată, pe cel mai înalt, din cili cresc pe Ida şi care stăpungea văzduhul ureând înspre cer" (eter) ls

Pe de altă parte, eterul este locuința lui Zeus 19. Este domeniul său propriu: la marea împărțeală a lumii, „Zeus a primit tăriile cereşti, eterul şi cu norii 2°" Cât despre Hera, chiar dacă nu e pusă în legătură cu aerul atlt de des ca Zeus cu eterul, numele ei se învecinează, măcar odată, într-un mod destul de curios, cu cel al aer-ului: „Hera desfăşoară în fața lor o ceață foarte deasă21" Este vorba de o ceață foarte deasă, în care zeița îi învăluie, spre a-i țintui pe loc, pe troienii care fugeau. Însă, detaşat din context, un astfel de vers părea să arate că Hera homerică are aerul drept domeniu, în timp ce regescul său soț trona în eter.

Transformarea perechii divine în personificări ale eterului şi aerului nu însemna oare regăsirea gândirii subiacente a poetului? Dintr-odată, amorurile scabroase ale celor doua divinități pe muntele Ida, atât de mult reproşate lui Homer, încetează să mai fie un scandal pentru a deveni o profundă alegorie, în care geniul marelui poet ascunsese dinainte adevărurile ştiințifice descoperite cu atâta greutate de către filosofi.

Dar mai înainte de a aborda acest mit, să aruncăm o privire prin Cratylos-xxlui Platon. Vom găsi aici urmele dentificării Herei cu aerul.

Socrate ii ține lui Hermogenes, în prezența heraclitea-nului Gratjlos, un adevărat curs de etimologie. Uneori el pare că se abandorează fanteziei propriei sale imaginații, în realitate însă, aşa cum o spune chiar el cu ironie, „această înțelepciune s-a abătat asupra lui de la proorocul Euty-phron"...Deoarece această manie de a schilodi cuvintele sau de a le lungi, de a le deforma pentru a la face să semnifice ceea ce doreşti, manie care avea să ajungă la paroxism cu Chrysippos 22, îşi dăduse frâu liber cu mult înainte de Pâaton.

Iată cum explică Socrate numele Ilerei:

Hera la rândul ei e cea iubită23; după cum se spune de fapt că Zeus îndrăgostit (erastheis) de ea, a luat-o de soj.ie. Dar se poate şi ca legiuitorul celor cereşti24 să fi dat numele de Hera aerului, printr-o oarecare disimilare, de vreme ce-a aşezat la sfârşit începutul de cuvânt25.

Sunt aici două înțepături ironice care arată imediat la cine face aluzie Socrate. Cele două preocupări care ar fi dictat alegerea numelui Herei, interesul pentru fenomenele cereşti şi grija de a ascunde adevărul sub un fel de rebus, sunt chiar acelea pe care exegeza alegorică le atribuie lui Homer; aceasta vedea în poet un „filosof" sau un „fizician", termeni care implică un studiu al naturii în general cuprin-zând deasemeni şi fenomenele atmosferice; ea era convinsă că poetul acoperise intenționat adevărurile naturale sub vălurile miturilor.

Socrate pare să aibă toate etimologiile numelor divine de la Euthyphron, acel ghicitor pe care îl auzise perorând în acea dimineață26. Or, regăsim toate aceste etimologii reluate de exegeza alegorică. Euthyphron alegoriza oare şi el? Acest teolog a cărui predică o ascultase Socrate ne face să ne gândim la Apollodor care, câteva secole mai târziu, avea să adune în lucrarea sa despre zei o bogată colecție de etimologii. Or, deşi Apollodor nu pare să se fi ocupat în mod special de exegeza alegorică, se inspiră din alegoriştii care l-au precedat şi oferă un bogat material urmaşilor săi.

Printre amatorii de etimologii, şcoala lui Heraclit pare să fi avut un loc de seamă, aşa cvim am mai notat şi întnicât etimologia este una din principalele arme ale exegezei alegorice, este probabil că şi heracliteenii au căzut în această din urmă manie. Ei par să se fi interesat şi de genealogiile hesiodice tot atât de mult ca şi de Homer; ei căutau în numele divine dovezile mitice aâe curgerii universale. În Cra-tylos Socrate reia pentru un moment teza lor: Rhea şi Cronos sunt două nume care exprimă curgerea. Oceanul şi Thetys de la Homer, aduc şi ei apă la moară lui Heraclit 27.

Este remarcabil faptul că stoicii, care vor relua fizica heracliteenilor, vor moşteni şi înclinația lor p? Ntru cercetări etimologice şi întrucât, mai mult ca oricine, stoicii legau alegoria de etimologie, ne putem întreba dacă exegeza lor alegorică nu este, de fapt, o parte din marea moştenire he-racâitică.

Nu găsim, în Cratylos, nici o etimologie a lui Zeus care să justifice identificarea sa cu eterul. Socrate explică numele lui Zeus alăturând cele două forme ale acuzativului: „cel prin care toate fiinţele dobândesc viaţa" 28. Etimologia aceasta o regăsim aproape peste tot, dar mai ales la Chrysippos 2*. Heraclit retorul, însă, cunoaşte şi altă etimologie: „Zeus este numit astfel, fie pentru că dă oamenilor viaţa, fie după clocotirea cea aprinsă" 3°.

Nu ştim dacă Euthyphron, inspiratorul lui Socrate, a avut cunoştinţă sau nu de această ultimă descoperire, este însă sigur cel puţin, că eterul era numit Zeus înainte de epoca lui Platon. Două versuri ale lui Eschil, citate de Clemens din Alexandria, începeau cu cuvintele: „Zeus este eterul..."31. Euripide – deşi din partea sa este mult mai puţin de mirare – scrie:

Vezi sus eterul nesfârşit, ţinând pământul între braţele sale suple?
Gândeşte-te că este Zeus, consideră-l drept zeu32.

Ne amintim şi de rugăciunea lui Socrate către eter, din Norii lui Aristofan M.

Confundarea lui Zeus cu eterul se explică de altfel mult mai bine în cadrul glndirii presocratice, decât cea a Herei cu aerul. Prima a atras-o, fără îndoială pe cea de a doua şi putem chiar sesiza, graţie unor pasaje din Heraclit sau din Pseudo-Plutarh, progresia psihologică pe care a urmat-o; aproape ar putea fi pusă într-o ecuaţie cu o necunoscută: Zeus/Hera = Eter/x, în care x nu putea reprezenta decât aerul.

Zeus şi Ilera sunt frate şi soră; eterul şi aerul sunt două elemente strâns înrudite; stratul de eter pare să înconjoare şi să înlănţuie stratul de aer: Zeus este soţul Herei34; eterul, „substanţa caldă şi arzătoare" 35 după cum îl defineşte un autor cu cinci sau şase secole după Anaxagora, trebuia să apară celor vechi ca un element masculin, pe când aerul este o „substanţă umedă"36; iar umiditatea nu este unul din caracterele femeii? 37

După ce şi-a curăţat trupul cu ambrozie şi l-a uns cu uleiul zeiesc şi înmiresmat, după ce şi-a îmbrăcat cea mai frumoasă rochie şi şi-a încins mijlocul cu brâul cu ciucuri, augusta Hera, înarmată cu panglica vrăjită a Afroditei ce face pe femei irezistibile, urcă cu piciorul vârful muntelui Ida s8. De cum o vede, Zeus este cuprins de o dorinţă irezistibilă şi stăruie să i se dea: „Haide mai bine la dragoste aici să ne dăm laolaltă" 39.

Hera pare să şovăie. N-ar fi mai bine să meargă în camera lor? Dacă lucrul s-ar petrece în văzul tuturor vreun zeu ar putea să-i surprindă şi să răspândească istoria…

Dar nici o grijă, Zeus va pogorî un nor de aur care-i va pune la adăpost de orice privire indiscretă, chiar şi de cele ale pătrunzătoarelor raze solare.

Şi Zeus adoarme pe Gargaros „biruit de somn şi de iubire, cu soția în brațe” 4°.

Cum poți să ai oare curajul să prefaci în aburi de aer şi de eter nişte personaje atât de vii? Şi totuşi trebuia, trebuia neapărat salvată ideea pe care şi-o făceau oamenii despre perfecțiunile divine! Zeii şi zeițele nu pot da astfel de exemple, nu pot avea astfel de mariere. Ascultați indignarea conştiințelor pioase:

Să te culci chiar pe munte ca animalele! Să te fad robul celor mai animalice exigențe, dragostea şi somnul! 41

Nu, această unire nu este una trupească, este vorba de însoțiri eterate, aeriene: este unirea eterului cu aerul în spațiile cereşti. (Mai târziu platonicienii vor face din ea o unire absolut mistică, în lumea imaterială).

Heraclit, în Alegoriile sale, va analiza pe larg scena şi va descifra simbolismul fiecărui amănunt al poemului.

Să o spunem de la început: ceea ce a vrut să cânte Homer este chiar unirea aerului cu eterul; este destul să scrutăm cu atenție textul pentru a ne da seama că însuşi Homer a insinuat-o. Unde se petrece dar, scena? Pe Gargaros „cel mai înalt pisc al muntelui Ida” 42. Or, Somnul venise acolo cu câteva clipe mai înainte şi se suise pe un brad uriaş care, să ne amintim, „străpunge văzduhul urcând spre eter” te. Aşadar Homer îi însoțeşte pe Zeus şi pe Hera chiar în locul unde se însoțeşte aerul cu eterul. Nu este o tulburătoare coincidență? Sau mai degrabă o dovadă limpede că Zeus şi Hera sunt într-adevăr aerul şi eterul? 44

Insă sub perechea de îndrăgostiți:

Pe pământul slăvit creşte de îndată o iarbă amestecată cu Io tuşul cel fragecd, acoperit de rouă, cu şofran şi zambile – un aşternut moale, care-i ocroteşte deasupra pământului. Amândoi se aştem pe covorul de flori, sub norul de aur, ce picură încet rouă lucitoare 45.

Această nouă alegorie descrie venirea primăverii. Pământul, după goliciunea hibernală, se acoperă cu verdeață şi flori; în cer cețurile anotimpului rece fac loc norilor uşori, auriți de soare 46.

Dar pământul primeşte de la aer germenii fecundității; la rândul său aerul le primeşte de la eter. Acest lucru reiese bine din mit, deoarece poemul ne prezintă înnoirea primăverii ca o consecință a unirii lui Zeus cu Hera 47.

Mai înainte de a se apropia de Zeus, Hera îşi face o toaletă minuțioasă. Dar toate îngrijirile pentru înfrumusețare descrise de Homer, privesc în realitate aerul atmosferic şi toată natura.

De pe trupul ei şterge orice necurăție, apoi cu ambrozie tot ce l-a întinat şi-l unge apoi cu uleiul zeiesc, minunatul ulei, a cărui mireasmă îi place îndeosebi48.

Acest ulei e simbolul anotimpului gras şi fecund; iar mireasma este parfumul florilor.

Hera îşi piaptănă părul – „împletindu-l în cosițe care cad frumoase şi divine de pe capul nemuritor” 49. Aceasta înseamnă că primăvara copacii se acoperă iarăşi de frunziş, verzi plete agățate de crengi.

În sfârşit, Hera îşi ascunde la sân panglica „în care sunt cuprinse toate farmecele: iufcirea, dorința şi vorbele de dragoste ce cuceresc inimile” 5°. Este dulceața aerului de primăvară ce, asemeni panglicii Afroditei, cheamă irezistibil toate ființele spre dragoste51.

Plutarh ne semnalează o interpretare diferită a îngrijirilor pentru frumusețe ale Herei, interpretare pe care de altfel nu o aprobă: „ei vor să vadă în toaleta Herei, îndreptată împotriva lui Zeus şi în vrăjile panglicii, purificarea aerului atunci când acesta se apropie de elementul aprins” 52. Cu alte cuvinte, partea cea mai de sus a aervlui, cea care se atinge de focul eterului, este mai pură decât straturile inferioare.

Iată o explicație mai sobră a toaletei, decât cea dată de Heraclit, potrivindu-se mai bine exegezei de ansamblu a mitului, drama jucându-se toată între aer şi eter.

Heraclit, dimpotrivă, alătură două alegorii: una, cea a nunții aerului şi eterului, alegorie ce se ridică până la universul aproape abstract al elementelor; cealaltă, cea a venirii primăverii, care rămâne în lumea fenomenelor terestre. Se poate presupune că suntem în fața a două versiuni de origine diferită din care cea mai austeră poate fi cea mai veche. Întâlnim deasemeni, mai multe explicații pentru mitul lui Thetis şi Briareu, una făcând apel la elemente, cealaltă la alternanța anotimpurilor 53.

Aerul, mai pur în vecinătatea eterului, nu este deci de calitate uniformă, existând mai multe varietăți, aşa cum o indică Timaios care atribuie diferențele lor inegalității tri-unghiurilor 54. Or, Homer a marcat diversitatea de culoare şi de puritate între diferitele straturi de aer In descrierea carului Herei. Cel puțin asta este ceea ce afirmă Demo, femeie învățată, care se consacrase interpretării lai Homer 55. Hera a luat cumplita hotărâre de a-i ajuta pe argieni. Imediat Hebe îi pregăteşte carul ale cărui roți erau demontate:

În amândouă părțile carului Hebe zvârle repede, la cele două capete ale osiei de fier, mărețele roți lucrate din aramă, ce au fiecare opt spițe. Obezile roților în aur sunt lucrate, aur nepieritor, iară pe deasupra-s puse cercuri de-aramă bine potrivite, frumoase la vedere. La amândouă roțile, butucii sunt strunjiți din argint şi chelna e prinsă în curele de aur şi argint, foarte bine întinse Iar jur împrejur, la înălțimea pieptului, se află două margin lucrate din aramă. De-acolo iese oiştea, tot din argint; la capătul ei leagă zeița Hebe jugul minunat făurit din aur…66

Demo examinează în amănunt metalele care intră în alcătuirea bogatului vehicol, fiecare din ele având un sens precis 57.

Bronzul şi fierul, materiale grele şi dense, din care sunt făcute roțile şi osia, simbolizează stratul de aer învecinat cu pământul. Este aerul cel mai dens şi conține multe particule de pământ. Poetul amestecă şi puțin aur (la obezile roților), poate pentru că acest aer inferior este totuşi luminat de soare în timpul

zilei. Argintul oiştei reprezintă straturile de sus ale aenului. Aurul jugului, în fine, reprezintă stratue cel mai de sus, care se înjugă cu eterul58.

Chiar şi curelele de aur şi de argint au o semnificație, ele reprezentând radiația soarelui şi respectiv a lunii. Iar cele două margini – semicirculare – amintesc de cele două emisfere, de deasupra şi de dedesubtul pământului59.

Epitetele homerice ale Herei şi unele din intervențiile sale din Iliada şi-au aflat, bineînțeles, interpretări care se aplică aerului: ea are brațe albe60 „pentru că aerul este transparent şi devine strălucitor când răsare soarele ce îl luminează”61; ea are ochi de juncă62, „pantru că datorită aerului se efectuează viziunea” 63.

Atunci când săgețile lui Apolo îi lovesc pe ahei, la începutul Iliadei, iar Ahile, pentru a stârpi flagelul, ia inițiativa de a-i convoca pe oameni la adunare, „zeița Hera cea cu albe brațe” este aceea care-i trimite-n taină lui Ahile glndul înțelept64. Şi acest lucru este perfect normal: Ahile, expert în medicină (pe care o studiase pe lângă centaurul Chiron), văzuse, cercetlnd aerul, că era vorba de o epidemie de ciumă 65.

Dacă Xanthos, calul lui Ahile, începe deodată să vorbească şi îi prezice stăpânului său soarta, este pentru căllera i-a dăruit pentru câteva clipe glas omenesc. Dar cum poate fi marea protectoare a lui Ahile o cauză de mâbnire pentru el? „Trebuie să răspundem că poetul, care riscă aici o invenție îndrăzneață făcând caii să vorbească, atribuie lucrul unei zeițe, mai ales Ilerei, deoarece vocea este aer lovit” 66.

III. „Legăturile” Ilerei.

Când Zeus se trezi pe muntele Ida alături de Hera şi când văzu deruta troienilor şi pe Hector zăcând în nesimțire In câmpie (Poseidon, complicele Ilerei, dăduse un serios ajutor aheilor, în timp ce fratele său dormea), înțelese îndată înşelătoria soației sale şi o amenință cu o severă pedeapsă... 67. El îi aminteşte precedenta pedeapsă py care i-o dăduse:

Nu ții minte, oare, cum te-am spânzuiat de înaltul cerului, le-gându-ți de picioare două nicovale şi mâinile li le-am prins într-un lanț de aur, pe care nici o putere nu le-ar fi zdrobit? Între cer şi pământ în mijlocul norilor stăteai spânauratu68.

Acest mit este pretutindeni69 explicat ca o alegorie a celor patru elemente. El pare să le treacă în revistă pe toate cu o minunată precizie. Mai întâi, cele două nicovale sunt cele două elemente grele, pământul şi apa. Cei mai mulți dintre fizicienii presocratici susțineau că cele două elemente erau menținute în centrul cosmosului, de către aerul care le înconjura: ori în mit cele două nicovale, pământul şi marea, sunt suspendate de picioarele Herei, adică aerul şi mai ales partea de aer aflată cel mai aproape de pământ.

Cel care o ține suspendată pe Hera în nori este Zeus, adică „aerul cel mai înalt, aprins” 70 sau, ceea ce de altfel e acelaşi lucru, „eterul, care îmbrățişează aerul cerului” 71 (să ne gândim la Titanul Ether al lui Empedocle) şi ține prizonier universul întreg în cercul pe care îl dezvoltă în jurul său.

Ce reprezintă lanțul de aur în care sunt prinse mlinile Horei? Heraclit retorul face observația că niciodată prizonierii nu erau înlănțuiți cu prețiosul metal, dovadă că textul nu trebuie citit în litera sa, ci trebuie văzută aici o

alegorie. El crede că acest lanț de aur simbolizează zona luminoasă unde se ating aerul şi eterul – aurul fiind simbolul cel mai obişnuit al focului. Acest lanț „nu poate fi zdrobit de nici o putere”, deoarece armonia părților lumii e menținută de legi indestructibile şi deoarece universul trece greu la starea contrară 72.

Lui Cornutus i se pare că Homer a utilizat un foarte vechi mit cosmic, din care acest pasaj ar fi doar o rămăşiță 73.

În orice caz este probabil că „legăturile Ilerei” au fost explicate alegoric şi în acelaşi fel chiar de când perechea Zeus-Hera a fost identificată cu aerul şi eterul, deci înainte de Platon. Se poate chiar spune că mitul homeric se potrivea mult mai bine cu concepția pe care o aveau despre univers unii presocratici, pierzându-şi din exactitate în momentul în care s-a descoperit sfericitatea pământului.

Nouă nu ne-ar veni în minte să comparăm planeta noastră cu o nicovală. Insă această comparație putea părea destul de potrivită unui contemporan al lui Anaximene şi aceasta din două motive: mai întâi pentru că nicovala greacă nu avea coarne, forma sa, destul de regulată, fiind cea de trunchi de piramidă, cu fața superioejă uşor rotunjită74; apoi pentru că Anaximene atribuia pământului o formă trape-zoidală 75, foarte apropiată de cea a nicovalei antice. Nicovală şi pământ se întâlnesc astfel într-un mod neobişnuit, fiecare străbătând jumătate de drum.

Spusesem că pentru Anaximene aerul era cel care susținea în spațiu pământul şi apa de care acesta este înconjurat76: se vede cât de exact răspunde alegoria mitului dacă ne plasăm către 540 î.e.n. Şi, într-adevăr, nimic nu se opune unei atari vechimi.

IV. Împărțirea lumii între Zeus, Hades şi Poseidon

Zeus a trebuit să împarlă marea moştenire a lumii cu frații săi.

Această împărțire este amintită de însuşi Poseidon, atunci când Iris, mesagera lui Zeus, vine să-i poruncească să oprească ajutorul pe care-l dă aheilor, după scena de pe muntele Ida. Poseidon ia în nume de rău acest ultimatum şi-i răspunde că el este, totuşi, egalul fratelui său mai mare.

Trei frați ne-am născut din Cronos şi din Rhea: Zeus şi cu mine, iar cel de al treilea, Hades, cel care domneşte în lumea celor morți. Lumea a fost împărțită în trei, fiecare primind partea cuvenită. Sorțul mi-a hărăzit mările înspumate, de-a pururi dăruite. Lui Hades i-au fost date umbrele cețoase, iar zeus a primit tăriile cereşti, eterul şi cu norii. Dar pământul întins şi marele Olimp le stăpânim toți trei „.

Acest pasaj pune una din acele probleme homerice care le plăceau grecilor la nebunie, pentru că ingeniozitatea sau finețea spiritului lor, pasiunea pentru bătăliile dialectice găseau un teren privilegiat.

Poseidon pare a se contrazice: „Totul, spune el, a fost împărțit în trei”; cu toate acestea rămân părți indivize şi comune: pământul şi Olimpul. Stesimbrotos din Thasos, despre care vom mai vorbi, imaginase o soluție foarte elegantă, de o subtilitate care provoacă admirația 78.

Dar „împărțirea lumii” nu oferă doar această interesantă dificultate, ci aduce alegorişti1or 79 o dovadă decisivă în ochii lor: pentru Pseudo-Plutarh,

mai ales, aceste câteva versuri sunt cele în care Homer s-a exprimat cel mai limpede asupra elementelor.

„Zeus a primit tăriile cereşti, eterul şi norii": Zeus este deci focul 80 sau eterul; Poseidon moştenitorul mării înspumate, este evident apa. Iar Hades este aerul…

Aeeasta ne poate părea mai puțin evident şi merită unele lămuriri. Hades a primit la împărțeală „umbrele cețoase" 81; expresia, tradusă cuvânt cu cuvânt, înseamnă de fapt: „obscuritatea făcută aer"…Insă Pseudo-Plutarh o interpretează ca şi cum numele şi adjectivul ar fi inversate şi traduce „aerul obscur": „aceasta înseamnă, explică el, că nu are lumină proprie, ci că este luminat de către soare, lună şi celelalte astre" 82.

Cât priveşte al patrulea element, pământul, acesta este numit exact; faptul că este stăpânit în comun de Zeus, Poseidon şi Hades înseamnă că apa, focul şi aerul îşi dau întâl-nire aici. „Apa se rotunjeşte în chip de sferă împreună cu el; focul țâşne. Şte la suprafața sa, ca la Etna în Sicilia şi la craterele lui Hefaistos, ca şi la Cragos din Lycia şi în atâ-tea alte locuri; deasemeni aerul îl înconjoară83.

Elementul nou şi oarecum straniu la prima vedere, este că în această alegorie aerul este reprezentat de către Hades. Pină acum Hera era cea care deținea ferm acest post, pe care i-l asigurau relațiile sale cu Zeus Eter. Am văzut-o legată de zeiescul ei soț la bine şi la rău, la plăceri şi pedepse.

Pe de altă parte ar fi fost mai nimerit ca Hades, divinitate htoniană, să simbolizeze pământul, ea în teologia geometrică a lui Philolaos.

Trebuie însă să reținem că în acest mit, capital pentru Împărțirea elementelor între zei şi în care Zeus şi Poseidon se văd încredințați cu câte un element şi de o manieră irecuzabilă, de către însuşi Homer, Hera nu intervine deloc, iar pământul nu are nici un titular. Pământul slujeşte mai mult de câmp de bătălie] p: ntru Nemuritori. Astfel lui Hades nu-i mai rămâne printre elemente decât un loc vacant: aerul.

În plus trebuie să acceptăm ca un postulat, că în alegorii acelaşi zeu poate încarna mai multe elemente, sau că fiecare element poate avea mai multe „ipostaze" divine. Fiecare mit, de fapt, se explică pentru el însuşi, independent de celelalte. Vom vedea de pildă pe Atena reprezen-tind pământul în încercarea Nemuritorilor de a-l detrona pe Zeus şi ştim doar că aproape peste tot ea întrupează înțelepciunea, inteligența.

Ar fi desigur greşit să deducem că diferențele de interpretare – de pildă aerul identificat ba cu Hera, ba cu Hades – ar presupune origini diferite. Aceste divergențe nu par să-l tulbure de fel pe Heraclit sau pe autorul Vieții şi poeziei lui Homer, care nici nu le remarcă. La fel trebuie să se fi lntâmplat cu primii alegorişti care au inaugurat diversele interpretări.

Ar fi greu să nu atribuim exegeza acestei „împărțiri a lumii", aşa cum ne este oferită de toate izvoarele şi aşa cum am expus-o aici, tot primei şcoli de fizicieni alegorişti. Celui care doreşte să-l descifreze pe Homer, acest mit este unul dintre primele care îi vin în minte.

Singura identificare surprinzătoare este cea a lui Hades cu aerul. Şi totuşi, dacă ne gândim mai bine, se explică perfect: evoluția cunoştințelor

ştiinţifice este cea care a impus-o; iar raţiunile care să o justifice, post factum, nu au lipsit.

Poemele homerice situează în general Hadesul în adân-curile pământului. În timpul marelui cutremur descris în cântul XX al Iliadei, regele morţilor se teme că pământul, crăpându-se, va descoperi „îngrozitorul lăcaş al corupţiei" 84. Sub Hades, Homer închipuie o imensă prăpastie, atingând Tartarul, închisoarea lui Cronos şi a Titanilor 85. Astfel Hades şi Tartarul, adesea legaţi unul de celălalt, sunt tainiţele obscure ale pământului.

Fizicienii ionieni proclamaseră însă, chiar din secolul VI că pământul stă suspendat liber în spaţiu86: De exemplu pentru Anaximene, pământul, chiar dacă îşi păstrează forma plată, este totuşi susţinut de către aerul subiacent 87. Încă din vremea lui Platon se ştia că pământul e rotund, că soarele, urmându-şi fără încetare cursa circulară, luminează antipozii când ne lasă în întuneric 88.

De atunci, negrele sălaşuri de sub temeliile pământului nu mai există, (cel mult se mai puteau utiliza măruntaiele pământului pentru a-i găzdui pe morţi, aşa cum face Platon în mitul din Phaidon). În locul Hadesului şi al Tartarului, se află doar un strat de aer atmosferic, analog cu cel care ne acoperă.

Oare Homer se înşelase? Nu, este o axiomă a exegezei alegorice că el nu se înşală niciodată... Iar dacă sub pă-mănt se află aer, de ce să nu admitem că poemele homerice au dat numele de Hades tocmai acestui aer?

Nouă aerul şi Hadesul ne pot părea fără legătură. Dar pentru vechii greci nu era chiar aşa. Noi concepem aerul ca o realitate impalpabilă şi transparentă; pentru greci, aer-ul însemna adesea brumă, ceaţă 89, vapori opaci. Comentatorii antici, am văzut, se străduie să ne amintească mereu că aerul, prin el însuşi este un lucru obscur: atunci când nici o sursă de lumină nu îl atinge, el se prezintă ca o masă tenebroasă. Or, Hades, pentru greci, este un cuvânt care evocă noaptea şi tenebrele: ei îl derivau din a-ides, invizibilul. Apropierea Hades-aer nu este aşadar gratuită.

În acelaşi timp, identificarea Hadesului cu atmosfera avea şi consecinţe religioase: sufletele morţilor s-ar fi aflat private de un loc dacă nu erau şi ele transportate în atmosferă.

Este ceea ce s-a şi făcut, însă mai târziu se pare. Credinţa că sufletele separate de trupuri stau în aerul sublunar nu apare net decât în timpul lui Plutarh 9°. Nu se poate spune dacă această credinţă este o consecinţă a exegezei Hades-aer; se poate afirma însă că nu este cauza ei 91.

Exegeza Hades-aer este cu siguranţă anterioară lui Platon. Ea este legată de speculaţiile fizicii ioniene asupra formei sau locului pământului în sânul Cosmosului. Ea urcă, credem, la primii alegorişti, care merg pe urmele savanţilor presocratici şi al căror fel de a gândi îi apropie mai degrabă de Anaxagora decât de Platon.

Vom încerca dealtfel să degajăm din umbra care îi înconjoară câteva figuri de alegorişti, pentru a arăta atât vechimea acestei prime şcoli de exegeţi cât şi caracterul raţionalist al interpretărilor lor.

Capitolul IV EXEGEZA ALEGORICĂ ÎNAINTE DE STOICI

Cei mai mulți dintre filosofii care, de la Tales şi până la Socrate, au făurit explicații ale Cosmosului, dădaseră operei lor titlul comun de Natura l.

Tot astfel, un adevărat tratat despre Natură ar fi scris şi Homer, ascunzându-şi gândurile sub cețurile alegoriei. În loc să numească apa, aerul, pământul şi focul cu numele lor ştiințifice, poetul le-a împodobit cu nume prestigioase: Zeus, Hera, Hades, Poseidon; divinele lor aventuri, iubirile şi luptele lor nu erau mai puțin expuneri ale istoriei universului, genezei şi constituirii sale. Homer este un „fizician" care se exprimă în alegorii.

Am expus bazele şi liniile mari ale acestui „alegorism fizic" (fiindcă trebuie totuşi să-i dăm un nume). Metoda, cum am văzut, îşi are începuturile în primele timpuri ale gândirii elenice şi numele gramaticianului din sec. VI, Theagenes din Rhegium, a rămas legat de acesată inițiativă. Am constatat că acest curent alegoric primitiv este în mod vădit paralel cu cercetările şi cu ipotezele filosofilor presocratici.

Nu trebuie să uităm că tratatele alegorice de care dispunem sunt târzii, posterioare stoicismului. Până unde merseseră primii alegorişti, cei anteriori Porticului, cu identificările lor? Este o problemă delicată: de aceea înainte de a merge mai departe cu expunerea alegoriilor fizice – expunere în cursul căreia va trebui mereu să punem problema originii şi a datei – să stabilim poziția, examinând rând pe rând curentul primitiv şi afluxul stoic.

Curentul primitiv este cu mult mai important decât ne imaginăm de obicei: aluziile sau informațiile precise ale lui Xenofon sau Platon şi diverse mărturii confirmă că exegeza alegorică a lui Homer era deja înfloritoare în secolul V sau IV.

Vom încerca să izolăm, într-un viitor capitol, afluxul stoic. Vom arăta că oferă o culoare destul de particulară şi că. Specializările" Porticului nu au trecut în tratatele de alegorie pe care le avem, cele ale lui Heraclit sau Pseudo-Plu tarh. Aceşti autori ne transmit deci, nu descoperiri ale stoi-oilor, ci o doctrină comună, bine constituită încă din timpul lui Platon.

I. Alegoria în timpul lui Platon

Când Socrate, în Republica, defineşte educația ce trebuie dată tinerilor războinici, el îndepărtează toate fabulele mincinoase ale poeților, deoarece ele nu povestesc decât lupte între zei, iar în Stat nu trebuie să existe ură între cetățeni: Să povesteşti că Hera a fost înlănțuită de către fiul ci, că He-faistos a fost azvârlit de către tatăl său pentru că ar fi voit să-şi apere mama de loviturile soțului şi că zeii au purtat Intre ei toate luptele imaginate de Homer, iată ce nu vom admite în republica noastră, fie că este alegorie, fie că nu, în aceste născociri, căci un copil nu este capabil să discearnă ceea ce este alegorie de ceea ce nu este -

Platon ştie deci foarte bine că mitul Herei înlănțuită din porunca lui Zeus de către fiul său Hefaistos şi suspendată în spațiu cu câte o nicovală legată de picioare, poate primi o interpretare alegorică (evident, aceea pe care am găsit-o în Heraclit sau în scolii). Ştie că mitul lui Hefaistos azvârlit din cer este interpretat de unii ca ascunzând un alt sens, o hyponoia: va trebui deci să punem exegeza fizică a acestui mit pe seama alegorişti lor din secolele VI, V, IV l.e.n.

Platon respinge aceste interpretări ca fiind prea subtile pentru inteligența copiilor: aceasta este dovada formală că existau deja pe timpul său, că erau propuse de către contemporani sau fuseseră propuse de către înaintaşi.

Platon numise în altă parte trei personaje care erau, în vremea sa, specialişti în materie de alegorii homerice.

Aceasta se întâmplase la începutul dialogului Ion. Socrate îl felicită pe rapsod pentru plăcuta sa meserie: fiind în contact permanent cu Homer, obligat să-l comenteze pen tru auditori în cursul declamațiilor sale, Ton trebuie să ştie de minune sensul poemelor homerice.

În fața acestui elogiu a cărui ironie nu o sesizează, rapsodul se umflă în pene...:"...Cred că nu e om pe lume care să spună despre llomer lucruri mai frumoase decât mine. Nici Metrodor din Lampsacos, nici Stesimbrotos din Thasos nici Glaucon, nici vreun altul din rapsozii de odinioară nu s-a priceput să dea glas, vorbind despre llomer, atâtor gin-duri frumoase ca mine" 3.

Dintre cei trei comentatori ai lui llomer, ultimii doi, Stesimbrotos şi Glaucon sunt numiți în scolii şi vom dovedi imediat că trebuiesc inserați în curentul clasic al alegorismului.

Dimpotrivă, despre Metrodor nu aflăm nici o urmă în aceleaşi scolii: teoria sa nu a supraviețuit. Şi totuşi despre el avem informațiile cele mai precise, cele mai complete. Sunt abia câteva rânduri, e adevărat, însă aceste rânduri sunt de ajuns pentru a reconstitui sistemul său cu o asemănare vecină cu certitudinea. De el ne vom ocupa mai iuții.

II. Metrodor din Lampsacos în biografia lui Anaxagora, Diogenes Laertios vorbeşte incidental despre Metrodor. Citându-l pe Favorinus din A reiate, Diogenes scrie:

Anaxagora pare să fie primul care a exprimat ideea că poezia lui Homer tratează despre virtute şi justiție. Ideea a fost dusă mai departe de către Metrodor din Lampsacos, apropiat al lui Anaxagora, care a fost de asemenea primul care s-a interesat de studiul fizic al poetului4.

Acesta este, desigur, Metrodor cel citat de Platon în Ion: el nu are nimic de-a face cu celălalt Metrodor din Lampsacos 5, discipol al lui Epicur şi despre care Plutarh spune că profesa cel mai mare dispreț pentru poezia homerică15.

Metrodor cel care ne interesează făcea parte din anturajul lui Anaxagora. Este de notat o apropiere: patria lui Metrodor, oraşul Lampsacos, pe malul Ilelespontului. Fusese şi locul exilului lui Anaxagora; acuzat de impietate şi obligat să părăsească Atena la începutul războiului peloponeziac, filosoful se duce să moară în Lampsacos, în anul 428; fără îndoială că discipolul şi prietenul său Metrodor a fost cel care i-a asigurat retragerea în oraşul său de origine.

Metrodor ar fi fost, după Favorinus, primul dintre ale-gorişti. Favorinus nu auzise deci da Theagenes din Rhegium şi de încă alți câțiva, care, desigur, se inseraseră în intervalul de un secol care îl separă pe Theagenes de Anaxagora 7.

În afara textului citat de Diogene, un pasaj din Tatia-nus 8 face aluzie la Metrodor şi îl ironizează pentru prea „naivele" sale alegorii din opera sa Despre

Homer, în care dizolva personalitatea zeilor şi eroilor pentru a le transforma în elemente ale naturii.

Citindu-l pe Tatiamis, am putea confunda cu uşurinţă pe Metrodor cu restul alegoriştiior. Însă o notă mai precisă a lui Ilesychius ne spune că acesta îl transforma pe „Aga-memnon în eter" 9.

Ori, un papirus de la Herculanum ne-a redat în mod miraculos ceea ce am putea numi urmarea la Hesyehius. I?; ta ce cuprindea:

Agamemnon, eterul; Ahile, soarele; Elena, pământul; Alexandru, aerul; Hector, luna; şi aşa mai departe. Printre zei, De-meter, ficatul; Dionysos, splina, Apollo, bila10.

Th. Gomporz are meritul de a fi recunoscut în acest fragment o parte din tratatul epicureanului Philodemos Despre pietate şi de a fi dedus, prin apropierea de nota lui Hesy-chuis, că Philodemos rezuma sistemul lui Metrodor.

Însă Gomperz nu a mers mai departe şi s-a mulţumit să mediteze asupra „extravaganţei" lui Metrodor ale cărui interpretări îi aminteau „salturile cele mai dezordonate ale interpretării mitice..." u.

Or, sistemul lui Metrodor, oricât de straniu la prima ve-dore, se luminează, măcar pentru partea care-i priveşte pe eroi, dacă îl apropiem de fizica lui Anaxagora.

Anaxagora, la fel ca majoritatea presocraticilor, plasa pământul în centrul lumii: un pământ presat din toate părţile şi menţinut în echilibru de către aerul înconjurător. Plat deasupra şi egalizat de către mări, este scobit pe dedesubt şi aerul pătrunde în cavităţi vMetrodor compară pământul aflat In centrul universului, strâns înlănţuit de aer, cu Elena, răpită de către Alexandru: Elena, centrul poeziei homerice, Elena în braţele răpitorului său.

Dar cum putea Agamemnon să reprezinte eterul, Ahile soarele, Hector, luna?

Să ne amintim că, după Anaxagora, la origini exista o masă infinită, formată din toate substanţele, din toate calităţile, din toţi germenii, atât de strâns amestecate (amestec total, îl numeau doxografii) încât în fiecare părticică dintr-un lucru erau conţinute toate celelalte în proporţii diverse (este ceea ce Aristotel mimea homeomerii).

Separat de toate şi străin de orice amestec, Nous-u spiritul, a pătruns la un moment dat „totul" şi a început să-l ordoneze, într-o mişcare turbionară. Acest Nous, care joacă rolul de mare organizator, era identificat de către discipolii lui Anaxagora cu Zeus.

După separarea diverselor elemente sub influenţa Nous-ului şi în vreme ce pământul, înconjurat de aer, ocupa centrul cosmosului, eterul sau focul îşi cortinua, la periferia lumii, cursa circulară antrenând în ea imense blocuri de piatră. Soarele este cel mai însemnat dintre aceste blocuri, aprinse până la incandescenţă de focul eterului şi devenite astre. Luna face şi ea parte dintre ele însă nu are lumină proprie.

Dar să revenim la Metrodor.

Eterul care aprinde soarele şi stelele, antrenându-le în cursa în jurul pământului, este Agamemnon, animatorul marii expediţii pe ţărmurile troiene,

şeful tuturor acelor eroi ce gravitează în jurul Elenei şi dintre care cel mai strălucit este Ahile.

Cuplul Ahile-Hector răspunde cuplului soare-lună. Se pot uşor imagina raţiunile care l-au condus pe alegoristul nostru. Cei doi eroi, prin vitejia lor, eclipsează pe toţi tovarăşii lor, unul în tabăra grecilor, celălalt în tabăra troienilor: tot aşa cum soarele şi luna domnesc pe firmament, unul în timpul zilei, celălalt în timpul nopţii. „O, sufletul meu.

— Exclamă Pândar în vestitul debut al rimei Olimpice.

— Nu căuta în timpul zilei, în eterul deşert, un alt astru mai strălucitor decât soarele"…Probabil că Metrodor făcea din urmărirea lui Hector de către Ahile în jurul Ilionului o imagine a urmăririi celor două astre pe cer 13; uciderea lui Hector de către Ahile ar mai fi putut aminti şi faptul că soarele stinge, atunci eând răsare, strălucirea mai slabă a lunii.

Originalitatea sistemului lui Metrodor stătea In faptul că a dat o semnificaţie cosmică nu zeilor, ci eroilor Iliadei: eterul este Agamemnon şi nu Zeus; soarele este Ahile şi nu Apollo, pământul este Elena şi mi Hera sau Atena.

Metrodor nu a fost urmat de către comentatorii posteriori: teoria sa pare a nu fi avut nici un ecou la antici. Zeii şi nu eroii r-înt cei pe care alegorismul clasic îi transformă în elemente sau forţe cosmice. S-a urmat calea deschisă de către Thcagen.es din Rhegium şi nu cea a discipolului lui

Anaxagora.

Raţiunea, se pare, este dublă. Din punct de vedere apologetic era important ca zeii să fie spălaţi de reproşul de imoralitate aruncat de către filosofi; această necesitate nu-i afecta pe eroi, personaje umane şi în consecinţă supuse greşelilor. Era suficient să stigmatizezi iubirea vinovată a lui Paris şi a Elenei aşa cum vor face de altfel moraliştii; dar adulterul lui Ares cu Afrodita, sau relaţiile intempestive dintre Zeus şi Hera pe muntele Ida, nu puteau fi pur şi simplu condamnate: trebuia salvată perfecţiunea divină.

Pe da altă parte, era mai normal, din punct de vedere ştiinţific de a regăsi forţele sau elementele naturii în figurile marilor zei homerici, decât de a le întrupa într-un Agamemnon sau un Alexandru. Aceştia dealtfel aveau pentru toţi grecii o realitate istorică şi era greu să fie dizolvaţi în alegorii.

Dar ce se întâmpla cu zeii în sistemul lui Metrodor?

Foarte probabil identificase Nous-umaestrului cu Zeus al epopeii. Chronografia bizantinului Georgios Synkellosu no spune că aceasta era interpretarea discipolilor lui Anaxagora – a acelor anaxagoricieni al căror şef în domeniul interpretării miturilor era Metrodor. Nu lipseau raporturile între Noiis şi Zeus: zeul „cu gânduri adinei" punând în mişcare universul doar cu o încruntătură din sprâncene devine acea inteligenţă caro, în filosofia lui Anaxagora, imprimă masei brute mişcarea fecundă din care se va naşte cosmosul. Zeus, de-o parte, pe culmile Olimpului său, dar luând parte la treburile lumii, era imaginea acestei inteligenţe, net distinctă de univers, dar chemată să acţioneze asupra lui, să-l pătrundă, să-l organizeze.

Dacă în şcoala lui Anaxagora Zpus era inteligenţa care meditează, Atena era mina care execută. Synkellos adaugă într-adevăr: „Atena, techne –

abilitatea manuală, de unde expresia: dacă mâinile dispar, nu mai este nici înțeleaptă Atena” 15. Aceasta corespunde perfect cu maxima lui Anaxagora, păstrată de Aristotel 10 care îi răstoarnă termenii în numele logicii: Omul este cel mai inteligent 17 dintre animale, deoarece are mâini.

Dar ceilalți zei? Dacă ar fi să-l credem pe Philodemos 18, Melrodor făcea din Demeter ficatul, din Dionysos splina şi din Apollo bila… Prin ce fel de apropieri? Ar fi probabil un rămăşag să încercăm să le descoperim, credem însă că am reuşit pentru ultima dintre cele trei: Apollo-bila.

Ştim tot, de la Aristotel 19, că şcoala lui Anaxagora atribuia bilei bolile acute20: ei explicau aceste boli printr-o revărsare a bilei care îneacă plămânii, venele, coastele.

Ori ciuma din lliada este provocată de Apollo. Heraclit alegoristul, citat de numeroase scolii, consacră multe rânduri dovedirii faptului că săgețile cu care zeul îi loveşte pe greci, la începutul primului cântec, nu reprezintă altceva decât o epidemie de ciumă, datorată căldurii excesive a soarelui.

Episodul este cunoscut: la rugămintea lui Chryses, Apolo descinde de ps culmile Olimpului. Pentru a-l răzbuna pe preotul său şi pentru a-i obliga pe ahei să i-o înapoieze pe Chryses:

Înaintează zeul, oprindu-se departe de navele aheilor. Apoi cu vuiet crâncen, azvârli săgețile din arcul de argint. Mai întâi ținti în catlri şi-n clini; apoi săgeala lui îi lovi pe oameni. Iar rugurile morților mereu so înălțau, arzând necontenit 21.

Este clar vorba de o epidemie de ciumă: chiar Ahile o lămureşte câteva versuri mai încolo: „Războiul şi ciuma îi copleşesc pe ahei” 22.

Apolo este autorul acestei ciume, Apolo este soarele, ne spune Heraclit care se străduie să demonstreze, cu multe argumente subtile, mai întâi că era vară, în perioada zilelor lungi şi toride 23; apoi că grecii îşi aşezaseră tabăra într-o vale, pe un teren mlăştinos şi, în fino, că săgețile lui Apollon sunt razele soarelui24.

Însă după teoriile medicale ale şcolii lui Anaxagora, ciuma, boală acută, avea drept cauză un exces de bilă, ale cărei valuri se răspândesc în organism. Homer voia să semnifice această revărsare a bilei, spunea desigur Metrodor, atunci când vorbea de săgețile lui Apollo.

Probabil că între partizanii lui Apolo-soare şi cei ai lui Apolo-bila s-au dat lupte teribile: insistența cu care Heraclit se străduie să dovedească că autorul ciumei este Apolo-soarele pare să indice că partizanii acestui sistem, care va rămâne stăpân pe câmpul de luptă, multiplicaseră argumentele şi fortificaseră în mod deosebit sectorul; desigur că trebuiseră să-l apsre împotriva partizanilor lui Apolo-bilă…

Dacă am fi avut mai multe detalii despre biologia şcolii lui Anaxagora, asupra rolului pe care îl atribuiau ficatului şi splinei, am fi aflat şi rațiunile pentru care Metrodor apropia pe Demeter de ficat şi pe Dionysos de splină. Cele două divinități interveneau dealtfel foarte puțin în lliada şi Odiseea. Liste îndoielnic că, pentru a le explica simbolismul, Metrodor s-ar fi referit la miturile homerice 25.

Să ne mulțumim să ştim cum acest om excelent l-a preschimbat pe Apollo în bilă. După cum se vede, lucrul nu era nici atât de extravagant, nici atât de ciudat pe cât ar părea după secul rezumat al lui Philodemos.

Principiul lui Metrodor era simplu: înlocuirea agenților supranaturali ai mitologiei homerice cu cauze naturale, tocmai cu acelea pe care tânăra ştiință grecească le descoperea: Metrodor este un raționalist. El nu face alegorii pentru a a-păra divinitățile tradiționale, ci pentru a arăta că sub aparențe divine se ascund realități care nu au nimic divin. Este ştiința substituită religiei.

Această stare de spirit este foarte îndepărtată de aceea care-i a împinge, de pildă, pe neopitagoreici să caute în Homer simboluri materiale ale realităților imateriale. Alegoria lui Metrodor nu se aseamănă nici cu cea a lui Philon din Alexandria, cu toate că Gomperz 26 a făcut apropierea între ele: Philon leagă de poveştile Bibliei, în modul cel mai artificial şi în virtutea unui simbolism subiectiv, propriile sale credințe religioase sau filosofice; Metrodor caută explicația ştiințifică a miturilor, aşa cum vor face, douăzeci şi cinci de secole mai târziu, Max Mullcr sau Adalbert Kuhn; soluția lui Metrodor este deja o eboşă a soluțiilor acestora: el reduce legendele eroilor la fenomene solare sau cosmologice.

Socrate face aluzie, In Fedru2T, la această explicație a miturilor, care le dizolvă de la bun început tot conținutul divin. Ei însuşi dă o exegeză, în maniera „savanților", a răpirii Orithyei de către Boreus. Acest gen de exegeză care pleacă de la faptul divers, pe care mitul îl îngroaşă, îl amplifică, îl deformează, va fi dezvoltată de şcoala peripatetică, de care îşi va lega numele unul din membrii săi, Palaiphatos.

Ceea ce trebuie scos în evidență, este spiritul care-i anima pe „savanți", cum îi numeşte Platon cu oarecare dispreț: spirit ce pare să-i caracterizeze pe toți alegoriştii anteriori platonismului. In orice caz, un astfel de spirit ştiințific îl îndemna pe Metrodor să caute în aventurile eroilor lui Homer povestea înflorită şi poetică a genezei universului; tot aceasta îl făcea să vadă, în intervenția lui Apolo lovindu-i pe ahei cu ciuma, un fenomen biologic, trecut în supranatural şi atribuit unei divinități de către ignoranța primitivilor sau de către nevoia lor de miraculos.

Metrodor întrebuințează, pentru a-l explica pe Ilomer, teoriile cosmogonice sau medicale ale şcolii lui Anaxagora. Tot aşa, poşte câteva secole, Porphirius va introduce teologia neoplatoniciană în peştera homerică a nimfelor; el va juca, în şcoala lui Plotin, un rol de exeget analog celui pe care Metrodor îl juca printre anaxagoreeni. În şcoala stoică nu există această dedublare: Cleanthes sau Chrysippos comentează ei înşişi pe poeți, căutând un reflex al doctrinelor lor filosofice.

III. Stesimforotos şi Glaueon

Din pulberea papyrilor de la Herculanum am putut ex-huma un Metrodor din Lampsacos mult mai puțin extravagant decât îl dorea Philodemos şi, grație datelor laconice ale polemistului epicurean, i-am putut reconstitui doctrina cu destul de mult relief pentru ca să nu mai fie în ochii noştri doar un simplu nume.

Trebuie acum să ne îndreptăm atenția către ceilalți doi homerizanți numiți de către Ion: Stesimbrotos şi Glaueon.

Despre Glaueon ştim puține lucruri.

Un Glaueon este numit de Aristotel în capitolul 25 al Poeticii în legătură cu o problemă homerică foarte mult dezbătută în antichitate: în ce ordine se prezentau cele cinci plăci ale scutului lui Ahile? Acest scut este ocazia unei vaste fresce alegorice şi vom vedea că dispunerea acestor plăci este foarte importantă pentru susținerea simbolismului cosmic al armei făurite de Hephaistos. Deoarece Glaueon se ocupase în mod special de acest scut, aşa cum arăta Aristotel, este foarte probabil că furniza şi o exegeză simbolică. Căci Glaueon de care vorbeşte Aristotel este desigur acelaşi cu cel pomenit de Pldton, specialist al „sensurilor ascunse" ale lui Homer. In Ion el figurează între doi alegorişti notorii, Metrodor din Lampsacos şi Stesimbrotos din Thasos.

Să-l lăsăm aici pe Glaueon, pe care-l vom cunoaşte mai bine când vom examina hoplopoia.

Pentru Stesimbrotos avem mărturia precisă a lui Xe-nofon 28.

În Banchetul lui Xenofon fiecare din convivi trebuie să aducă o laudă lucrului de care e cel mai mândru. Unul dintre ei, Nikeratos, se mândreşte că ştie pe dinafară toată lliada şi Odiseea.

— Şi rapsozii îl cunosc pe Homer pe dinafară, îi răspunde Antisthene, ceea ce nu-i împiedică să fie oamenii cei mai proşti din lume.

— Aceasta deoarece nu cunosc sensurile ascunse 20, precizează Socrate. Dar tu Nikeratos, ai dat mulți bani lui Stesimbrotos, lui Anaximandros şi multor altora, încât nimic din ceea ce are preț nu-ți este necunoscut30.

Acest mic dialog este plin de învățăminte. Nikeratos a găsit numeroşi profesori pentru a-l învăța hyponoiai, sau alegoriile lui Homer: acest fel de exegeză era deci foarte răspândită pe vremea lui Socrate; aceşti maeştri în alegorii erau scump plătiți pentru lecțiile lor, la fel ca sofiştii; ei îşi prezentau învățătura ca o revelație senzațională, pre-tinzând că dau auditorilor o cunoaştere în profunzime a lui Homer, cu mult mai interesantă şi prețioasă decât simplul comentariu literal31.

Se pare că pentru Socrate alegoriştii se confundau cu acei sophoi, savanți sau sofişti, despre care vorbeşte Phai-dros-ului Platon în legătură cu Boreus şi Orithya şi care îşi atribuiau misiunea de a explica rațional miturile. Avem o nouă dovadă că exegeza alegorică a lui Homer era mult mai puțin preocupată, în secolul IV, de a-l apăra pe poet de acuzația de impietate, cât de a scoate în evidență substratul ştiințific al miturilor sale.

Stesimbrotos din Thasos era deci unul din acei profesoi de alegorii homerice şi încă unul dintre cei mai de vază dii epoca sa, dacă Platon şi Xenofon se gândesc amândoi la atunci când e vorba da doctrina ascunsă a lui Homer.

Stesimbrotos este numit de trei ori în scoliis2 şi douf din pasajele în care intervine – împărțirea lumii şi cupe lui Nestor – sunt subiecte alese pentru alegorie.

După cum am văzut, Stesimbrotos propunea o lectură originală a faimosului vers „Totul a fost împărțit în trei" 3b. Această lectură fusese

adoptată de către Crates din Mallos. Or, acest Crates pare să fi fost unul din izvoarele lui He-raclit retorul, care îl citează cdată şi care desigur îl copia în multe rânduri34. Avem aici o filiație interesantă: principalul nostru tratat de alegorii ar putea să urce, prin intermediul gramaticianului din Pergam, până la Stesimbrotos din Thasos, măcar în ce priveşte esențialul.

Scoliastul care îl citează pe Stesimbrotos şi pe Crates Sn legătură cu împărțirea universului între Zeus, Poseidon şi Hades, nu ne spune pozitiv că cei doi autori înțelegeau prin Zeus focul, prin Poseidon apa, prin Hades aerul. Însă când, după ce i-a citat, explică în ce fel pământul este comun celor trei divinități, el dă ca dovadă faptul că focul, aerul şi apa se întâlnesc aici35. Este de presupus că aceste explicații urcă până la Crates şi de la Crates la Stesimbrotos, iar ele presupun evident că cei trei mari zei au fost metamorfozați în elemente. În acelaşi fel, pentru ca sistemul lui Theagenes să se fi putut perpetua şi menține până la schimbul stoic, trebuie să fi existat relee de-a lungul veacurilor. Dacă este cineva calificat pentru acest rol, acela este desigur Stesimbrotos.

A doua problemă în care intervine omul din Thasos este cea a cupei lui Nestor: vasul este atât de greu, cu cele patru toarte, cu porumbeii săi de aur, cu fundul său dublu, încât „oricine anevoie l-ar fi ridicat plin, dar moşneagul de-ndată şi lesne îl înalță" S6. Să fi fost bătrânul Nestor mai puternic decât Ahile, Ajax, Diomede? Cei vechi şi-au chinuit mult mintea pentru a rezolva această enigmă. Iată ce spunea

Stesimbrotos: „aceasta se spune pentru ca sa se justifice longevitatea sa: şi într-adevăr se justifică dacă puterea sa a rămas intactă şi nu a suferit din cauza bătrâneții" 37. Explicația nu are nimic alegoric, dar Stesimbrotos vorbea şi de faimoşii porumbei. Porumbeii se transformă în stele, după Asclepiade din Myrlea şi Moero din Bizanț. E foarte probabil ca Stesimbrotos să nu fi fost străin de această transmutație 38.

A treia oară când este citat Stesimbrotos în scolii este în legătură cu vorbele lui Lycaon implorându-l pe Ahile să-l cruțe: „Tu eşti primul la care am mâncat măcinătura Demetrei"39. Stesimbrotos spunea în legătură cu aceasta că barbarii nu cunoşteau pâinea şi mâncau doar turte de orz 4°. Athenaios va dezvolta pe larg problema regimului alimentar al eroului homeric41. Stesimbrotos abordase daja acest subiect.

Trebuie să recunoaştem că, dacă ne luăm doar după scolii, nu îl putem clasifica pe Stesimbrotos printre ale-gorişti.

Să amintim care sunt certitudinile noastre. Două nume mari domină istoria primei exegeze a lui Homer; două sisteme de explicație, unul imaginat de către Theagenes din Regium, celălalt de către Metrodor din Lampsacos. Amândoi vedeau în miturile epopeii transpunerea fenomenelor cosmogonice: lupte, combinații, raporturi între elemente. Primul află aceste elemente ascunse sub masca zeilor, celălalt sub numele eroilor. Primul dintre sisteme va deveni clasic, pe cită vreme cel de al doilea nu va avea continuatori.

Sistemul elaborat de Theagenes, cel al zeilor-elemente, care se va prelungi dincolo de stoicism şi va rămâne viabil până în secolul II e.n. şi chiar după această dată, înflorea deja în epoca lui Platon. Filosoful atenian cunoştea

cele mai importante dintre aceste identificări, aşa cum rezultă din unele etimologii din Cratylos, de pildă Hera-aer.

Platon şi Xenofon dau şi numele unor alegorişti celebri în vremea lor: în afară de Metrodor, pomenesc pe un Ana-ximandros, despre care nu ştim nimic; pe Glaucon, despre care ştim foarte puțin; pe Stesimbrotos, al cărui nume a

IU

Fost perpetuat de scolii, dovadă că aparținea curentului clasic, cel care descindea din Theagenes.

— Celălalt curent, cel al lui Metrodor, pierzându-se repede şi nelăsând urme în scolii.

Avem siguranța că în secolul IV î.e.n. s-a produs o înflorire a exegezei alegorice, fără să cunoaştem în detalii aporturile reprezentanților ei. Vom vedea' cum curentul tradițional va căpăta pentru scurt timp o coloratură stoică, pentru a reapărea, destul de neutru în opera unui Heraclit sau în Viața şi poezia lui Homer.

Platon era ostil acestui fel de explicații „scientiste”…Oare neoplatonicienii, căutând planuri secundare în miturile lui Homer, vor fi infideli spiritului său? Nu, căci Numenius sau Cronius, Porphirius nu vor regăsi sub textul Iliadei şi Odiseei lupta elementelor, ci luptele şi vicisitudinile sufletelor, istoria lor mistică. Dacă Platon'ar fi cunoscut acest gen de exegeză, desigur că nu l-ar fi condamnat. Însă acest gen de simbolism nu capătă avânt decât pe timpul lui Plutarh, atunci când prima exegeză alegorică începea să-şi piardă vitalitatea.

Capitolul V SUB PORTIC

În ochii lui Platon, zeii homerici care violentează prin purtarea lor legile moralei, contraziceau noțiunea însăşi de divin. Savanții erau liberi să afirme că zeii reprezentau forțele naturii, Platon nu se interesa de astfel de cercetări.

Aristotel a dat cu siguranță peste tezele alegoriştilor atunci când a scris Probleme homerice, dar nu putem şti eu ce ochi le-a privit. Va fi avut însă tendința de a vedea în miturile poeților amintirea deformată şi întunecată a unor vechi speculații filosofice 1. Vom vedea că discipolul său Palaiphatos se află la originea exegezei istorice a miturilor şi că însuşi Aristotel a dat exemplul unei astfel de interpretări, prozaice şi foarte raționale, a episodului vacilor soarelui mâncate de tovarăşii lui Ulise2.

Iată însă că un străin – fiul unui fenician fără îndoială, născut în insula Cipru, Zenon din Citium – soseşte în Atena şi se instalează aici. Frecventează mai întâi Academia, urmează docil lecțiile cinicului Crates, pentru ca apoi să deschidă el însuşi o şcoală sub Porticul de la Peisianactos. El aducea grecilor o morală austeră, care va cuceri mai ales lumea romană. Pentru a-şi întemeia morala era necesară o fizică, pe care o va lua de la Heraclit din Efes. Era necesară, de asemeni şi o „teologie”: stoicismul va primi cu brațele deschise zeii Orientului şi Occidentului, pe cei ai poporului şi pe cei ai înțelepților.

Pentru a putea amalgama aceste aporturi atât de diferite stoicismul va recurge la procedeul clasic şi încercat al alegoriei, căci şcoala va şti să întrebuințeze orice fel de mijloc. Ea va extinde câmpul alegoriei la infinit: genealogiile hesiodice, miturile orfice vor fi aruncate în acelaşi creuzet ca şi zeii

lui Homer; în acelaşi timp îi va modifica profund spiritul, pentru că toți zeii, toate miturile vor trebui să se integreze într-un fel oarecare în crezul stoic.

Vechiul stoicism se Va consacra acestei mari lucrări de adaptare prin cei trei corifei ai săi3: Zenon, Cleanthes, Chrysippos (mai ales Chrysippos!) şi prin discipolii lor mai puțin cunoscuți. Panetius şi Posidonius, reprezentanții stoicismului mijlociu se vor preocupa mai mult de morală şi de ştiință. Ultimii stoici, Epictet, Marcus Aurelius, reveniți la rigorismul primitiv, vor decanta doctrina şi vor reține doar regulile de viață.

I. Stoicii şi zoii fabulei

Cu toate că operele vechiului stoicism au dispărut în întregime şi nu ne sunt cunoscute decât prin câteva fragmente, noi vom interoga tocmai aceste fragmente 4, pentru a ne face o idee, destul de precisă, după cum vom vedea, asupra felului de a-i adapta pe zei, mai ales pe cei homerici, fizicii şi teologiei lor. Aceasta este singura metodă valabilă. În loc de a lua în bloc tezele lui Heraclit retorul, ale lui Pseudo-Plu-tarh şi ale lui Cornutus, decretând a priori că ele reflectă pozițiile stoice sau că derivă dintr-un, corpus" stoic de alegorii, vom merge direct la izvoare, pentru a stabili adevărata învățătură stoică în materie. Vom putea apoi, compa-rându-le cu Alegoriile homerice sau cu Viață şi. Poezia lui Ho-mer să discernem în aceste ultime opere rolul jucat de Portic şi influența acestuia.

Am face o enumerare fără rost spunând că Chrysippos îl identifica pe Hefaistos cm focul creator, pe Atena cu eterul, iar pe Dionysos cu suflul hrănitor. Ceea ce trebuie făcut este să vedem cum se integrează aceste asimilări în doctrina şcolii, cum se justifică, ce culoare specială capătă ele repuse In cadrul lor.

Zenon este întemeietorul stoicismului, dar Chrysippos este marele său teoretician. Primul a oferit caaavaua, iar cel de al doilea a executat miile de broderii. El a ilustrat afirmațiile lui Zenon mult mai des decât le-a modificat. Dealtfel de la Chrysippos ne-au rămas cele mai numeroase texte, mai ales privitoare la domeniul pe care îl explorăm. Vom axa deci studiul nostru despre vechiul stoicism asupra lui Chrysippos şi vom indica pe parcurs punctele în care Zenon sau Cleanthes au avut poziții originale.

Gânditorii Porticului nu au avut față de Homer atitudinea fervență şi naivă a unui apologist ca Heraclit. Ei cunosc scrierile sofiştilor, iar maestrul lor a profitat de lecțiile cinicilor. Ei nu-i vor introduce deci pe zeii poeților şi ai cetăților în panteonul lor filosofic, doar pentru a-i adora în mod candid.

Ei ştiu cât valorează zeii, ce reprezintă ei. Ei au analizat mersul spiritului omenesc în elaborarea credințelor, în formarea concepțiilor despre lumea supranaturală. Ei ne vor explica cum mai întâi oamenii au fost izbiți de armonia mişcării astrelor şi de către regularitatea cursei lor, care produc alternarea zilelor şi nopților, ca şi revenirea periodică a anotimpurilor; ne vor mai spune că oamenii văzând animalele născându-se po pămlnt, plantele şi fructele zămis-lindu-se în sânul pământului, au tras concluzia că cerul joacă într-un fel rolul tatălui, care fecundează prin ploi pămân-tul-mamă. Apoi oamenii au divinizat soarele şi luna, aceşti luminători veşnic vii.

Omul a făcut apoi deosebire între divinitățile binefăcătoare, ca Zeus, Ilera, Hermes, Demeter şi cele răufăcătoare: Poinai, Erinii, Ares. Omul a creat zei care să prezideze activitatea omenească: Speranța, Dreptatea, Eunomia, iar alți zei pentru a prezida pasiunile, ca Eros sau Afrodita.

Omenirea a adoptat, în final, creațiile poetice, cum erau Titanii lui Hesiod şi a înălțat la demnitatea divină pe binefăcătorii săi: Herakles, Dioscurii, Dionysos5. Avem aici o soluție cât se poate de evoluată şi de pozitivă a problemei religioase.

Învățătura despre zei ne parvine, în sfârşit, pe o cale triplă: fizică, mitică, politică6. Astfel zis, există zeii savanților, cei ai poeților, cei ai preoților, cei ai cetăților. Şi unii şi alții conțin aspacte fragmentare şi complementare ale adevărului. Stoicii expun acest adevăr – doctrina lor – coborând apoi către zeii fizicii, ai poeziei şi ai cultului pantru a arăta că sunt în acord cu stoicismul. Pentru a se realiza această potrivire a fost nevoie, desigur, de câteva mici ajustări, po care epicureii sau alții le-au reproşat adversarilor lor stoici. Aceştia îi acuzau di acomodarea şi adaptarea miturilor lui Homer, Hesiod, Euripide, Orfeu şi Musarios, tezelor stoice. Philodamos, pe urmele lui Phedru, reproşează acest lucru lui Chrysippos, lui Cleanthes, lui Diogenes din Babilon 7. Cicero va relua refrenul: „Multă silință şi-au dat pe degeaba Zenon, Cleanthes, Chrysippos pentru a explica poveşti imaginare, pentru a justifica toate numele zeilor” 8.

La drept vorbind acesta este un reproş ce se poate aduce iproape tuturor celor care interpretează mituri: ei văd, Inevitabil, în acestea imaginsa propriei lor gândiri. Judecind lupă etimologiile sale, Chrysippos trăgea grozav de păr pe zeii şi zeițele fabulei; dar, da fapt, aici este doar o problemă ie grad: orice exegeză alegorică trebuie să întrebuințeze violența pentru a extirpa dintr-un text lucruri pe care, n nouă cazuri din zece, autorul nu le-a pus.

Marea grijă a stoicilor era deci de a regăsi peste tot armele adevărului universal: la Homer, desigur, mai mult lecât la ceilalți dar nu exclusiv. Drumurile care duc la marea sursă sunt numeroase; ele fac uneori mari ocoluri, însă toate ijung până la urmă.

Stoicii nu au nici un fel da preocupare apologetică sau norală în exegeza lor şi acesta este un lucru important ie subliniat. Pățania lui Ares şi a Afroditei, care-l scanda-iza atât de mult pe Platon, nu-l tulbura desigur pe Zenon, îare condamna adulterul doar pentru consecințele sale sociale. >şi Zenon nu era zguduit de oroare în fața incestului iui Oedip şi al Iocastei: acest elev al cinicilor socotea relațiile trupeşti indiferente în raport cu adevărata morală; el le punea pe acelaşi plan cu contactele cele mai anodni, ca de pildă jele cerute de îngrijirea medicală 9. Stoicul se înclina în fața ies'inului, îşi încorda voința în fața durerii, dar să ne ferim să-i atribuim cine ştie ce fel de puritanism.

Aceasta era starea de spirit a filosofilor Porticului față de mitologie. Să vedem cum au acomodat-o doctrinelor şcolii.

II. SaHeM lumii şi ramificațiile sale

Concepția lor fizică asupra universului nu oferă trăsături originale. Ei admit cele patru aspecte tradiționale ale materiei: focul, aerul, apa şi pământul, care ies unele din altele şi se rânduiesc după greutate, de la centru către

periferie. Pământul, scheletul lumii, ocupă mijlocul; aerul şi vaporii umplu prima zonă a atmosferei; urmează apoi zona eterului în care se rotesc cele şapte planete; în fine stelele fixe, a căror imensă armată se roteşte împreună cu cerul exterior. Dincolo de ultimul cerc, vidul infinit 10.

Acesta este, dacă se poate spune, Corpul lumii. Sufletul lumii este făcut dintr-un suflu viu (pneuma) de foc şi aer care pătrunde toate părțile acestui gigantic organism. Acest foc divin, prezent chiar în obiectele cele mai umile, străbate toată materia, difuzându-se ca mierea prin fagure n. Chrysippos numea acest suflet al lumii, Zeus 12. Reluând vechile etimologii din Cratylos, el arată că Zeus era principiul vieții tuturor ființelor: chiar şi pietrele participă la acest principiu universal de existență. În acest sens Zeus este numit „cauza şi stăpânul tuturor lucrurilor" 13.

Zeus joacă în lume acelaşi rol ca şi sufletul pentru om u. Putem înțelege mai bine concepția stoică despre univers dacă pornim aşa cum au făcut-o, desigur, stoicii, de la felul cum îşi imaginau raporturile corpului omenesc cu sufletul. Sufletul nostru, compus din aer şi foc, este ca un sistem nervos care irigă întregul corp, trimițând ramificații în toate părțile pornind de la postul central de comandă, hegano-nikon-ul. Stoicii comparau sufletul cu o stea de mare cu şapte brațe. In capătul fiecărei raze se află o antenă pentru comunicarea cu mediul exterior: simțurile; celor cinci simțuri tradiționale ci adăugau vocea şi facultatea de repro ducere (spermatikon) 15.

Astfel sufletul-suflu, material ca şi corpul cu care se amestecă 16, emite din postul central (hrgemonikon), influxuri, sufluri particulare care ajung la receptorii care sunt simțurile sau la emițătorii care sunt vocea şi funcția reproducătoare.

Marele corp al lumii este străbătut şi pătruns, în acelaş fel de un suflu de foc care îi dă mişcare, viață, gândire. Acest suflet este însuşi Dumnezeu, sau Zeus. Diogenes din Babilon... Auditor" al lui Chrysippos, putea afirma că lumea este identică cu Zeus sau că îl conține pe Zeus, aşa cum omu cuprinde în el însuşi sufletul său propriu.17

Diferitele clemente ale cosmosului primesc suflul ar zător al lui Zeus: „pneuma" se extinde la mare şi atunc primeşte numele de Poseidon; străbate şi fecundează pă mântul şi atunci se numeşte Demeter; se răspândeşte îr aer şi atunci e Hera; vivifică soarele sub numele de Apolo şi luna sub numele de Artemis; eterul sub numele de Atena 18.

Stoicii şi-au pus întrebarea în ce loc se află postul de comandă, atât pentru sufletul lumii cât şi pentru cel omenesc.

Acest kegemonikon este partea gânditoare a sufletului. Zenon, Chrysippos şi majoritatea stoicilor pretind, spre deosebire de Platou, că acest loc nu se află în cap, ci în jurul inimii: gândirea trebuie să se afle acolo unde este şi vocea care este expresia sa, forma sa exterioară, or vocea urcă de la inimă 19.

Unde se află, pentru lume, sediul supremului guvernator care este gândirea, sau mai exact înțelepciunea, bunul simț, phronesis?

Arius Didymus, un stoic din Alexandria, care a trăit în intimitatea împăratului Augustus, fiindu-i maestru şi sfătuitor 2°, ne oferă asupra acestui subiect diferitele opinii ale stoicilor.

Chrysippos credea că hegemonikon-ulumii este eterul cel mai pur, deoarece este cel mai nobil dintre elemente, cel care antrenează lumea întreagă în mişcarea sa21. Şi deoarece în interpretarea tradiţională înţelepciunea gândirii sau phronesis este reprezentată de Atena 22, eterul poate fi numit Atena dacă este privit sub acest aspect de element aproape imaterial, atât de subtil încât poate explica gândirea 23.

Alţi stoici, ne spune Arius Didymus, vedeau liegcmo-nikon-ul lumii în pământ, fără îndoială din cauza locului său în inima universului a cărei vatră este, sub numele de Hestia 24.

Cleanthes credea că gândirea şi conducerea lumii aveau drept sediu soarele: acest astru, cel mai însemnat dintre toate, exercită asupra mersului lumii o acţiune decisivă, el orânduind ziua şi noaptea, ca şi întregul ciclu al anotimpurilor 25; focul său binefăcător animă şi vivifică natura în acelaşi fel în care focul vital al sufletelor noastre proprii asigură corpurilor noastre conservarea, hrana, creşterea: el guvernează într-adevăr lumea 2e.

Acestea sunt marile principii ale exegezei stoice. Cu toate acestea trei divinităţi i-au preocupat în mod special: He-racles, Dionysos, Hephaistos. Să le examinăm aici, păstrlndu-le grupate. Le vom vedea pe toate devenind divinităţi solare.

Cleanthes consacrase lungi digresiuni lui Heracles dând mai ales o interpretare simbolică celor douăsprezece munci. Cornutus face aluzii la aceasta în Thrologia sa, la sfârşitul capitolului despre Heracles, dar fără a da detaliile acestei exegeze. De atunci s-a considerat că întregul capitol din Cornutus despre Heracles fusese inspirat de Cleanthes27.

După Cornutus, Heracles este „în univers raţiunea2S, conform căreia natura este puternică şi suverană", sau natura privită sub aspectul ei de forţă şi putere 29. Această forţă se împărtăşeşte şi eroilor, a căror vigoare fizică şi intelectuală este o participare la această energie divină, de unde provine, poate şi numele lui Heraclesb0. Trebuie făcută deosebirea între zeul-forţă şi fiul uman al Alcmenei şi al lui Amphitryon. Atributele lui Heracles, pielea de leu şi măciuca, sunt simboluri ale puterii. De asemenea arcul, care îngăduie „de-a lovi peste tot" şi săgeţile care au „o oarecare forţă de tensiune"31.

Plutarh ne spune că, după părerea stoicilor, Dionysos este „suflul divin care dă naştere şi hrăneşte": este tot sufletul lumii, însă considerat într-una din funcţiile sale particulare, cea de a da viaţă şi de a o întreţine. Când acest suflu de viaţă pătrunde şi străbate pământul, primeşte numele special de Demeter; iar dacă avem în vedere efectele sale vivificatoare asupra fructelor şi produselor solului, acest suflu se poate numi Core sau Persephone32.

Pentru stoici, Hephaistos era desigur focul33. Însă Zenon făcea o distincţie între focul „obişnuit" şi focul „artist" sau creator 34. Primul mistuie şi consumă, „transformă hrana sa în el însuşi"; cel de-al doilea păstrează dimpotrivă corpurile pe care le pătrunde şi le sporeşte. Sufletul fiinţelor vii este făcut din acest fel de foc, care construieşte în loc să distrugă: tot din acest fel

de foc ingenios şi inteligent sunt alcătuite astrele, soarele, luna35. După Diogene Laertios, stoicii identificau pe Hephaistos cu acest foc „artist”36. Ei se întâlneau astfel cu interpretarea tradiţională, care îl considera pe Hephaistos-ul homeric drept focul şi demiurgul, dar şi în acest caz îl adaptează pe zeu la filosofia lor, îi impuseseră pecetea lor. Hephaistos, ca şi celelalte personaje, divine, nu mai este decât un aspact sau o funcţie particulară a zeului unic, a Zeus-ului stoicilor. Hephaistos este tot sufletul lumii, considerat ca foc creator.

Prin acest procedeu foarte simplu, teologia Porticului nu a avut nici o greutate să-şi încorporeze pe toţi zeii mitologiei, de la Homer până la Euripide; ea a putut accepta şi explica atât teogonia lui Hesiod cât şi pe cea a orficilor.

Stoicismul însă s-a străduit în mod deosebit şi acest lucru era firesc să aducă şi pe Homer sub Portic. Primii săi trei corifei au vorbit mult de Homer, fie în comentarii speciale, fie în tratatele lor filosofice. Să adunăm cu răbdare cele câteva frânturi care au mai rămas.

III. Zenon: Aâroilita şi Dioscurii

După Diogene Laertios37, Zenon compusese o lucrare In cinci cărţi, intitulată Probleme homerice3S. Fără îndoială aceasta era una dintre primele sale scrieri, ca şi Republica, scrisă, cum se spunea în glumă, „pe coada câinelui”, atunci când se mai afla sub influenţa cinică, dar se pregătea să „alunece” în afara sectei, pentru a-şi întemeia propria şcoală39.

Şi într-adevăr, dacă ne raportăm la Dio Chrysostoinus 4°, Zenon, în comentariile sale la lliada şi Odiseea, adoptă punctul de vedere al marelui patron al cinicilor, Antisthenes: el nu condamnă nimic la Homer, însă face o deosebire între spusele poetului care sunt conforme cu adevărul şi cele care «int conforme cu opinia41. Zenon dezvoltă această teză, doar enunţată de Antisthenes şi trece la aplicaţiile de detaliu 42.

Cum trebuie să înţelegem această distincţie dintre „a-devăr” şi „opinie”? „Adevărul” se află oare în miturile care cuprind o doctrină fizică sub vălul alegoriei, iar „opinia” în tot restul? Nimic nu este mai puţin sigur: cinicii se ocupau de morală mai degrabă decât de fizică. Iar scopul autorului, după cum ne precizează Dio, era de a rezolva unele contradicţii aparente ale lui Homer 43. Pentru a interpreta acest text al lui Dio, ne-am putea gândi la discuţiile celor vechi despre idealul moral al lui Homer, la acele lupte de idei în jurul lui Ulise, ale cărui declaraţii şi atitudini erau destul de variabile, aşa cum vom vedea mai departe 44. Zenon putea distinge la Homer între ceea ce poetul ia pe seama sa, intre ceea ce el însuşi dă drept adevăr obiectiv şi opiniile pe care le enunţă unul sau altul dintre eroi. Aceste opinii se pot schimba, asupra aceleiaşi probleme, de la un personaj la altul: Ulise şi Tersit nu au aceleaşi concepţii politice; ele se pot schimba, la acelaşi personaj, In funcţie de circumstanţe: Ulise, care pare uneori să-şi găsească idealul în efort şi trudă, nu se sfieşte de a-şi afirma, la banchetul feacilor, gustul pentru viaţa agreabilă şi voluptoasă a gazdelor sale.

Un text aristotelic însă (Poetica, 1461 a), pe care 11 vom cita mai departe 44*, ne îndeamnă să înţelegem prin „opinie” credinţele comune, adesea false, în special în legătură cu zeii.

Lucrarea lui Zenon trebuia să rămână, dealtfel, în linia comentariilor gramaticale ale lui Homer: Strabon se referă desigur la aşa ceva, când îl trimite

po cititor la Zenon filosoful în „problema” Eremboi-lor – simplă chestiune geografică 45.

Este deci probabil că nu în timp ce-l comenta po Homer sub influența cinicilor s-a lansat Zenon în interpretarea alegorică. Poate că s-a întrebat în cartea sa Asupra modului de înțelegere a poeziei40, la fel ca şi Plutarh în De audiendis poetis, asupra întinderii şi interesului acestei metode de interpretare.

Dimpotrivă, în comentariul său la Teogonia lui Hesiod, scris, după toate probabilitățile, după ce elaborase „fizica” stoică, zeii se transformă: Junona, Jupiter, Vesta ne spune Cicero 47, cedează locul unor obiecte neînsufleţite şi mute 48. Zenon pluteşte în plin alegorism, probabil pe urmele discipolilor lui Heraclit din Efes.

Ceea ce va servi drept bază alegorismului propriu stoic va fi marea lucrare a lui Zenon Despre Univers 49 în care acesta îşi expusese concepțiile asupra lui Zeus – Zeu, Inteligență, Destin, corp şi suflet al lumii.

Două din exegezele lui Zenon, păstrate în tratatul lui Philodemos, Despre pietate, par să se refere la Homer: una priveşte pe Afrodita, cealaltă pe Dioscuri.

Pentru Zenon, Afrodita este principiul care leagă Intre ele diversele părți ale ființelor 5°. Pentru stoici, alături de corpurile cu adevărat simple 51, se află cele care sunt compuse din elemente strâns unite 52, ca de pildă ființele vii, animale sau plante 53. Transformând-o pe Afrodita în puterea care apropie şi leagă între ele diversele componente ale unui corp, Zenon urmează exegeza homerică curentă, care identifică pe iubita lui Ares cu dragostea, philia lui Empedocle, forța de atracție care acționează în sinul naturii.

Tot după Philodemos, Zenon îi numea pe Dioscuri „rațiunile drepte şi dispozițiile virtuoase” 54. Dioscurii 55 sunt simbolul unirii frățeşti: Philolaos le consacra deja cele două semicercuri ale circumferinței, iar mai târziu vor fi identificați cu cele două emisfere.50 Ei par a reprezenta pentru Zenon asentimentul la ordinea universală, marea virtute stoică. Această ordine universală se confundă cu rațiunea divină, cu legea lumii, cu Zeus 57. Prin inteligența sa, omul capătă conştiința acestei legi şi i se integrează, potrivindu-şi după ea „elanurile” şi dorințele. Această aliniere a rațiunilor individuale la logosul universal, acest acord permanent al voinței cu exigențele destinului58 sunt figurate dublu de către Dioscuri: ei sunt „copii ai lui Zeus” – numele lor o spune – tot aşa cum rațiunea înțeleptului este o emanație a rațiunii divine iar frățeasca lor armonie este tipul însuşi al perfectei supuneri la legea universală.

IV. Cleanthes şi Chrysippos în lunga listă a lucrărilor lui Cleanthes, se remarcă un tratat Despre poet (desigur Homer) 59, din care au rămas unele urme.

Plutarh00 face aluzie la el pentru a-şi bate joc de două exegeze homerice ale lui Cleanthes, pe care le consideră jocuri puerile: una po care nu o precizează61, cealaltă, căreia îi redă esența, invocația către Zeus, „stăpânul Dodonei”62. Cleanthes reunea cele două cuvinte într-unui singur şi înțelegea un „Zeus care țâşneşte”; pentru el Zeus era aerul care e xală şi urcă din pământ °3.

Clcmthes îndrepta şi epitetul lui Atlas: Homer îl numea „răufăcător, redutabil”64 pe acest personaj care susținea puternicile coloane care separau

cerul de pământ. Atlas fiind pentru Cleanthes o încarnare a providenței, punsa spiritul aspru, pe oloophron şi cuvântul căpăta astfel figură mai buna: Atlas efâ „cel care veghează asupra universului1', care „se gândeşte la toate” 65.

În sfârşit, moly, iarba magică pe care Hermes i-o dă lui Ulise înainte de a pătrunde în palatul Circei66, era pentru Cleanthes un simbol al rațiunii – al rațiunii grație căreia elanuri şi pasiuni se liniştesc şi se tocesc67.

Chrysippos a fost un scriitor de o rară fecunditate: cinci sute de rânduri pe zi, după Diogene Laertios68. El umplea Irsă o mare parte din aceste pagini cu citate poetice. Se spune că într-una din lucrările sale transcrisese astfel aproape toată Medeea lui Euripide G9.

El recurgea în orice ocazie la proba prin poeți (manie moştenită de la el de Plutarh); după spusele lui Galen însă, el o făcea fără discernământ, citind de-a valma versuri care îi confirmau teza şi altele care o contraziceau 7°. Homer trebuie să fi fost des solicitat, ca în exemplul citat de Plutarh7l în care îl făcea pe Zeus un dialectician încercat, cu un raționament puternic, deoarece este numit în Ihada „Cro-nidul cu glas mare” 72.

Spre deosebire de predecesorii săi, Chrysippos nu a consacrat o lucrare specială exegezei lui Homer: el este totuşi citat în scolii pentru chestiuni de limbă sau de gramatică 73. Probabil că le abordase în lucrările sale de retorică. Îi plăcea să legifereze asupra cuvintelor, cum spune Galen: „tocmai el, un cilician abia venit în Atena, neştiind nici măcar să vorbească corect greaca...”74 (Era din Soloi, patria sole-cismelor.) în lucrările sale teologice, In tratatul Despre zei şi în cel Despre Providență, avea el să-i studieze pe zeii fabulei pentru a-i adapta la stoicism.

Un pasaj din cartea I a tratatului Despre zei, rezumat de către Philodemos, pare a se referi la Iliada: „Zeus este aerul din jurul pământului, Hades (aerul) obscur, Poseidon, cel (care circulă) străbătând pământul şi marea” 75.

Cele trei nume reunite: Zeus, Hades şi Poseidon, evocă împărțirea lumii, în cântul XIV al lliadei. Exegeza tradițională considera pe Zeus ca fiind focul, pe Poseidon apa, pe Hades aerul. Chrysippos se îndepărtează sensibil de această explicație. Mai întâi cei trei zei sunt, pentru el, doar aer, înțelegând desigur prin aceasta acel principiu activ care străbate întreaga materie, amestec de aer şi foc, pe care îl numeşte cel mai adesea pneuma 78. Mai mult, se pare chiar că voia să justifice mai ales versurile care declarau pământul comun celor trei divinități. Din acel moment Poseidon devenea pneuma divină care pătrunde In acelaşi timp pământul şi marea (cutremurele nu erau atribuite lui Poseidon?); Zeua şi Hades sunt aceeaşi pneuma străbătlnd atmosfera terestră, aerul propriu-zis, luminos sub strălucirea soarelui, obscur fără el. Nu va fi vorba aici de eter, care nu are nimic „în comun” cu pământul „.

Chrysippos dăduse o lungă exegeză – de vreo şass sute de rânduri.

— A relațiilor dintre Zeus şi Ilera T8. Era vorba de un tablou expus la Samos 79, inspirat fără îndoială din vestita scenă de pa muntele Ida, în care fantezia deocheată a artistului forțase puțin nota 80. Chrysippos o privea pe Hera ca pe materia „primind în ea rațiunile seminale ale zeului pentru elaborarea lumii” 8l.

Între teoriile stoicilor şi cele ale alegoriştilor anteriori lui Platon diferența este netă şi o vom preciza mai bine îndată. Să-l prezentăm mai întâi pe cel care va asigura tranziția între cele două: Xenoerates.

V. Un procursor al stoicilor: Xenoerates

I

Xenoerates din Chalcedon a fost scolarh al Academiei t timp de douăzeci şi cinci de ani, între 339 şi 314. Acest om blând şi auster (pe el îl povățuise Platon „să aducă sacrificii Grațiilor") profesa idealism intens, reducând ideile la numere; Spcusippos, predecesorul lui şi nepotul lui Platon, introdusese deja în şcoală acest pitagorism pronunțat82. Iar numerele se reduceau la unu şi la multiplu, la monadă, unitatea şi la diadă, dualitatea sau multiplicitatea. Un fragment din Aetius rezumă teologia lui Xenoerates 83. Unul sau monada, principiul masculin, jucând rolul tatălui, este Nous-xil care domneşte în cer, este primul zeu, este Zeus; diada sau dualitatea este principiul feminin, mama zeilor, stăpâna regiunilor „de sub cer", sufletul întregului. Alături de aceşti zei supremi, monadă şi diadă, spirit şi suflet, Xenocrate admitea existența unor divinități subalterne, care străbăteau elementele materiale. Aceste puteri divine purtau diverse nume după elementul în care se răs-pindeau: „cea care merge (prin aer?) se numeşte (Hades? Sau) Invizibilul; cea care străbate umedul, Poseidon; cea care străbate pământul Demeter, izvorul vegetației" 84.

Aetius notează foarte just că Xenoerates trasa astfel calea celor de sub Portic, că el „conducea corul" stoicilor şi constituia un preludiu la toate variațiunile pe această temă.

Dincolo de stoici, Xenocrate îi anunță deja pe Plotin şi Iamblichos, punând deasupra elementelor Spiritul şi Sufletul, monada şi diada.

Să revenim la panteonul, sau mai degrabă la panteismul stoicilor, pentru a-i preciza fizionomia.

Zeii religiei populare, cei pe care îi venerează cetățile greceşti, cei ale căror naşteri şi aventuri au fost istorisite de Orfeu sau Musaios, Homer, Hesiod sau Euripide, pot cu toții să ia loc în galeria Porticului. Ei se dezbracă de forma lor umană, de personalitatea lor, pentru a deveni într-o oarecare măsură fragmente de oglindă reflectând acelaşi zeu, într-o infinită varietate de aspecte. Acest zeu universal, suflu de foc care străbate materia, se extinde asupra aerului sau eterului, apei sau pământului, stelelor fixe sau rătăcitoare, corpului animalelor, plantelor şi fructelor, iar fiecare dintre aceste extensiuni poate lua un nume divin particular; va fi numele divinității pe care credințele populare sau imaginația poeților l-au dat elementului în discuție: de pildă Apollo psntru soare şi Poseidon pentru mare, Hera pentru aer, Demeter pentru pământ.

Stoicii nu utilizează zeii mitologiei în slare brută, aşa cum se prezintă la Hesiod, Homer sau alții, ei au în urma lor o lungă tradiție alegorică, ce aproape că impusese un anumit număr de „relații": Hera şi Hades, pentru a-i cita numai p3 aceştia doi, fuseseră acceptați de Portic transformați deja de către exegeza anterioară în elemente ale naturii; ei erau socotiți ca echivalenți ai acrului atmosferic, însă Zenon, Cleanthes, Chrysippos, pornind de la aceşti zei deja identificați cu elementele, le vor modifica aspectul: se poate chiar spune că îl vor modifica în mod radical.

În loc de a spune, la fel ca alegoriştii care i-au precedat, că Poseidon este unul din cele patru elemente, apa mării; că Hera este un alt element, aerul şi să-i tranforme în felul acesta pe zei în stoicheia (elemente), făcând din ei o parte a marelui corp al universului, vor zice că Poseidon sau Hera sunt suflul divin care animă marea sau aerul; sunt sufletul care se ascunde în această materie.

Fără îndoială, acest suflu este tot materie, suflu de foc, însă materie aproape spiritualizată, suport şi cauză a gândirii.

Neoplatonicii vor continua această exegeză şi o vor împinge şi mai departe: divinitățile mitologice vor rămâne sufletul elementelor, însă un suflet cu totul străin lumii senzațiilor. Hera sau Poseidon vor continua să prezideze asupra aerului sau a mării, însă vor deveni realităţi ale lumii inteligibile.

Acestea sunt cele trei stadii ale exegezei alegorice a zeilor mitologiei: de la zeii considerați ca elemente de către primii exegeți, contemporani cu fizicienii presocratici, s-a trecut, cu stoicii, la zei, ca suflete particulare, însă tot materiale, ale aceloraşi elemente; aşteptând momentul în care neoplatonismul va transporta pe aceeaşi zei în universul inteligibil.

Cel care a deschis drumul filosofilor Porticului de la primul către al doilea stadiu a fost un discipol al lui Platon, Xenocrate; iar acest lucru merită să fie subliniat în mod special.

Capitolul VI

MITURI COSMOGONICE. SCUTUL. HEFAISTOS. ARES ŞI AFRODITA

Exegeza fizică, cea care vedea în zeii lui Homer elemente sau forțe ale naturii, nu a fost invenția stoicilor şi nici măcar apanajul lor: ei au deturnat pentru un timp acest mare curent m favoarea lor, colorându-l momentan cu ideile lor. Însă exegeza fizică, născută cu mult înainte de intervenția lor, îşi va relua cursul său liniştit după dispariția celor trei corifei ai stoicismului.

Am expus într-un capitol precedent miturile cele mai simple, cele care au permis alegoriştilor să identifice cele patru elemente cu unii zei homerici. În acest capitol vom examina unele mituri mai complexe, care, după opinia alegoriştilor, traduc gândirea lui Homer asupra organizării şi ciclurilor lumii.

Atribuirea unei origini sau a unei date acestor fragmente de exegeză, nu este un lucru uşor. În orice caz, suntem siguri că trebuie să căutăm inițiativa mult dincolo de stoici. Prezentarea pe care am făcut-o pozițiilor lui Zenon sau Chry-sippos în domeniul alegoric, ne va permite să indicăm cu mult mai multă siguranță pasajele de influență stoică din textele pe care le vom analiza.

I. Heâaistos şi scutul lui Ahile

Focul lui Heraclit, neobositul agent al tuturor schimburilor, al tuturor transformărilor care fac şi desfac universul, era un principiu imanent lumii.

Nu mult după aceea, Anaxagora schița prima idee a unei forțe inteligente care ordona cosmosul din afară, fără a se confunda cu el 1.

Îmbinarea acestor două noțiuni esențiale, combinarea focului cu inteligența pentru a explica organizarea lumii, reprezenta o tentație la care ducea cu uşurință analogia operelor omeneşti.

Lucrătorul care în atelierul său supune materia visurilor spiritului, grație minunatului instrument al focului nu avea oare în lumea divină vreun grandios model?

Homer îl cunoaşte bine pe acest fierar ceresc, pe „demiurgul” care lucrează în palatul Nemuritorilor: este He-faistos cel şchiop. Focul este apanajul său, unealta sa primordială: unealta şi lucrătorul sunt chiar confundați, deoarece Homer numeşte adeseori Hefaistos flacăra.

Grecii au simțit rolul capital al focului, auxiliar al inteligenței. Este esența însăşi a mitului lui Prometeu. Furând „floarea lui Hefaistos” 2, ascunzând scânteia sacră în tulpina nartexului pentru a o aduce bieților muritori, Prometeu le-a făcut aproape egale cu zeii pe acele., ființe de o zi” 3. Salvatorul oamenilor a deschis în fața lor drumul infinit al progresului şi civilizației, încredințându-le acest foc orbitor, maestru al tuturor artelor, izvor al întregii creații 4.

Focul pământesc înmoaie metalele şi îngăduie făurirea capodoperelor; focul ceresc are altfel de putere: el lucrează la scară cosmică, creând universul.

Ntr-l „crează” în sensul creştin al termenului, adică din neant5: o astfel de idee nu a venit niciodată gânditorilor greci. Pentru ei materia există dintotdeauna, iar demiurgul divin se mulțumeşte să o transforme, sau mai exact să-i dea o formă, deoarece materia la origine nu este decât un haos inform. Lucrarea demiurgului este o lucrare de organizare, de punere la loc (diakosmesis): el aduce ordine şi frumusețe (Kosmos) şi dă universului chipul lui prezent.

/In cântul XVII [al Modei, Itoplopoia, Hefaistos făureşte, ya rugămintea lui Thetis, un scut pentru Ahile.

J ' Zeul făurarilor se pune pe treabă şi gândeşle potrivit cu mâinile J sale. Tăcere. Scutul lui Ahile se împodobeşte cu gânduri. Reveria homerică se înalță; lumea este creată din nou, aşa cum este, aşa cum a fost', aşa cum va fi. Aici e ceva mai mare decât Biblia: căci zeul separat nu putea crea lumea decât o dată. Ce face Mnsă zeul făurar?

„Bl face mai întâi cerul şi pământul: soarele, luna în culmea strălucirii sale şi Pleiadele şi Hyadele şi Ursa care priveşte spre Orion…” 6.

În acelaşi fel înțeleseseră şi cei vechi: scutul lui Ahile, care poartă în reliefurile sale imaginea lumii, nu era simplul instrument de luptă pe care îl împingeai în față în învălmăşeală, ci grandioasa alegorie a creației, iar fiecare punct _are valoare de simbol.

Fiecare punct… E păcat, fără îndoială, deoarece alegoria îşi pierde savoarea şi devine artificiu atunci când, aşa cum sublimasem mai sus, o analiză prea minuțioasă caută să atribuie un sens precis celor mai mărunte detalii, să stabilească o prea perfectă concordanță între termeni. Este tocmai ce au f acut comentatorii homerici… Şi va trebui să-i urmărim în detaliile exegezei lor.

Tema alegorică a scutului, dezvoltată, după toate aparențele, foarte de timpuriu, cu siguranță reluată de stoici, ne este cunoscută prin intermediul lui Heraclit retorul, care o considera o bucată aleasă: el vedea în ea o dovadă majoră a dublului plan al poemelor homerice.

Vorbind despre fabricarea armelor, scria el, Homer a îmbrățişat într-o grandioasă viziune cosmogonică întreaga geneză a universului. Care sunt primele origini ale acestui univers, cine eslc Demiurgul, cum s-au separat din

masă diversele părți, toate acestea ni le spune Homer şi le arată limpede atunci când făureşte, odată cu scutul lui Ahile, o imagine a lumii sferice7.

Heraclit notează mai întâi că Hefaistos lucrează noaptea. Este o primă indicație că este vorba de cosmogonie, căci la origini înaintea actualei rânduieli şi separări a elementelor, domnea haosul şi noaptea 8.

Dar ilustrul şchiop al lui Homer locuia împreună cu ceilalți Nemuritori în Olimp, într-o locuință „nepieritoare şi înstelată" 9. Iar atelierul său se afla alături de locuință. Heraclit însă se referă (sau mai degrabă izvoarele sale se referă, căci nici aici, nici în altă parte, el nu pare să fi scos ceya din capul său) fără să ne prevină, la timpul când Hefaistos, azvârlit de către mama sa şi adunat de către Thetis şi Eurynome în sânul Oceanului, lucra la forjă într-o „peşteră adâncă", în care a stat timp de nouă ani, înconjurat de valurile zgomotoase l0.

Când veni ceasul ca materia, bloc inform şi obscur, să fie organizată, această sarcină îi reveni lui Hefaistos. Hefaistos, cu alte cuvinte esența caldă sau focul. Iar Heraclit retorul face aici apel la marele său omonim, fizicianul din Efes, care spunea: „Toate se preschimbă în foc" u. Aşadar primii alegorişti au interpretat hoplopoia referindu-se la fizica hera-cliteană, în care focul este privit ca agentul tuturor transformărilor din natură. Stoicii, moştenitori ai fizicii lui Heraclit, au găsit în moştenirea lor şi sistemul alegoriilor homerice gata constituit.

Materialele folosite de Hefaistos pentru făurirea armurii lui Ahile trebuiau să simbolizeze cele patru elemente de care s-a slujit demiurgul, după separarea lor din masa primitivă, pentru a clădi universul. Or, Şchiopul întrebuințează atru metale:

Azvârle în foc arama rigidă, argintul, cositorul şi aurul prețios 13.

Ul şi argintul sunt, fireşte, cele două elemente nobile ale universului, eterul şi aerul; arama şi cositorul, mai grele şi mai puțin prețioase, sunt apa şi pământul 13. Înarmat cu ciocanul său solid şi cu cleştele, Hefaistos începe prin făurirea scutului. Iar scutul este lumea însăşi: lumea, despre care Homer ştie că e sferică 14 şi căreia a vrut să-i traseze conturul dând scutului lui Ahile forma circulară.

Dacă arma destinată fiului lui Thetis ar fi fost o armă ca oricare alta, artistul ar fi decorat-o pur şi simplu cu scene de luptă. Dar pentru că Homer vrea s-o încarce cu un simbolism cosmic, el îl va pune pe artistul divin să înscrie în orbita sa întreaga lume vizibilă:

El a făurit pământul, cerul şi cu marea, neobositul soare, luna cea rotundă 15.

Să-l lăsăm pe Heraclit să comenteze aceste versuri impresionante:

Destinul care prezidează la naşterea lumii ciocăneşte mai întâi partea fundamentală, pământul. Apoi, pe deasupra, pune un fel de acoperiş divin, cerul; iar în sinuozitățile oferite de relieful său varsă marea. Şi îndată, cu soarele şi luna, el luminează elementele separate din străvechiul haos ie.

Retorul lasă aici să se întrevadă părerile autorului din care s-a inspirat. Două trăsături par a indica o mână stoică: atribuirea „genezei" lumii destinului (eimanncne) şi providenței (pronoia) numite câteva rânduri mai sus; pământul

considerat ca element fundamental, cel cu care zeul a început construcția lumii. Aşa cum arătau doxografii, pentru a răspunde la întrebarea: „Care a fost primul element cu care a început zeul să clădească lumea?" fizicienii Porticului spuneau: „Pământul, centrul sferei cosmice: începutul, principiul unei sfere, este centrul său" 17.

Această apartenență stoică merită să fie subliniată, deoarece amprenta spacific stoică este destul de rară la Heraclit. Ceea ce oferă el cel mai adesea este o doctrină comună, fără nuanțe şi specializări. Însă dacă sursa imediată este stoică, aceasta nu înseamnă că stoicii ar fi primii exegeți ai Scutului.

După pământ, cer, mare şi astrele „cu care se încoronează cerul", artistul divin împodobeşte scutul lui Ahile cu două medalioane. El închipuie două oraşe. Într-unui se văd nunți şi serbări, cântece de himeneu, cortegii de mirese, scene de judecată, în jurul Bătrânilor, în piața cea mare. Celălalt este un oraş asediat: ambuscade, bătălii, sânge, cadavre... Şi doi animatori, Lupta şi Tumultul.

Alegorii străvezii ale păcii şi războiului. Acestea trebuiesc însă privite la scara cosmică şi mai trebuie să ne amintim de Empedocle, pentru care universul este cârmuit de două forțe contrarii, Philia şi Neikos, iubirea şi ura, prietenia şi discordia 18: iubirea care tinda să adune părțile diferitelor elemente, ura care vrea să Ie separe. Pentru Heraclit nu există nici o îndoială că Empedocle luase de la Homer „teza siciliana" a celor două forțe antagoniste.19

La scut, continuă Heraclit, a pus cinci plăci, fără îndoială cu scopul unic de a indica diferitele zone ale universului20.

Problema celor cinci plăci este de mare importanță, în cântul XVIII 21, Homer spună simplu că scutul cuprinde cinci; însă în cântul XX dă noi precizări: „două de aramă, două de cositor în interior, una de aur" 22.

Cele două plăci de bronz, explică Heraclit-'3, simbolizează cele două zone, arctică şi antarctică, aflate la cele <

Două extremități, de nord şi de sud ale universului: bronzul te face să te gândeşti la temperatura glacială a polilor, este un metal care îți dă fiori... Un războinic din lliada, căruia o lance i-a străpuns ceafa şi i-a tăiat rădăcina limbii, ieşin-du-i între maxilare, se prăbuşeşte în țarină strângând dinții asupra „bronzului rece" 2i.

Cositorul, corp solid pe care focul îl transformă cu uşurință în lichid, stare de mijloc între cald şi rece, reprezintă de minune cele două zone intermediare făcute dintr-un „fericit amestec" 25 al temperaturilor contrare din zonele vecine.

Zona toridă sau arsă, în centru este, placa de aur care o desemnează: aurul este simbolul obişnuit al focului 26.

Pentru autorul nostru nu există nici o îndoială că placa de aur se află la mijloc. Cu toate acestea ne aflăm aici în fața unei probleme homerice dintre cele mai agitate. Iată care sunt datele.

Ar trebui să presupunem în mod normal că placa de aur le acoperă pe celelalte patru, pentru că artistul a folosit aurul mai mult din rațiuni de estetică decât de soliditate. Metalul cel mai prețios şi mai frumos trebuie să se afle pe placa aparentă.

Or, pasajul din cântul XX este în contradicție directă cu acest deziderat. Când Ahile îl întâlneşte în luptă p e Eneas acesta împunge scutul Peleidului cu puternica sa suliță... şi ce se petrece atunci?

Sulița străbătu două plăci, dar mai rămâneau trei, deoarece Şchiopul pusese cinci, două de bronz, două de cositor înăuntru, una do aur: aceasta din urmă a oprit sulița de frasin.27

Aurul pare a fi bine ascuns în centru, este placa din mijloc pentru autorul acestui pasaj.

Partizanii aurului exterior făceau minuni de ingenio" zitate pentru a-şi acorda punctul de vedere cu litera textului. Unii presupuneau că vârful suliței străpunsese aurul şi pătrunsese în stratul al doilea, dar partea evazată a vârfului fusese oprită de către aur. Alții gândeau că sulița nu spărsese scutul ci doar îl strivise: primele două straturi se îndoiseră sub şoc şi formaseră o adâncitură însă oricum se putea spune că arma lui Eneas fusese „oprită" A- *-

De aur.

Simțind slăbiciunea unor atari explicații, alții – şi aceasta este soluția pe care o adoptă Porphirius – admiteau evidența: placa de aur se afla în centru, însă ei încercau să justifice anomalia astfel de ascunderi a aurului prin rațiuni foarte puțin convingătoare: Hefaistos pusese aurul în centrul scutului din cauza supleței şi elasticității acestui metal28.

Bunul simț al lui Aristarh tranşa dificultatea cam în felul în care o făcuse Alexandru cu nodul gordian: el expulza pur şi simplu aceste patru versuri, după părerea sa interpolate. Ele erau în flagrantă contradicție cu ceea ce spune Ilomer despre armele făurite de Hefaistos, care erau arme „invulnerabile" 29.

Însă aurul în centru30 convenea de minune alegoriştilor: nu reprezenta el zona toridă din inima universului? Şi, în fața dificultăților pe care le aveau adversarii lor pentru a-şi justifica teza aurului exterior, ei triumfau şi subliniau părtinirea şi orbirea voluntară a celorlalți în fața evidenței literei.

Nu regăsim oare ecoul acestor reproşuri în capitolul XXV al Poeticii lui Aristotel? Iată traducerea noastră a acestui dificil pasaj pe care trebuie să-l citim şi să-l înțelegem ținând cont de toate aceste date. Este vorba de critica poeților şi de exemplul particular de care ne ocupăm:

Când un cuvânt pare a oferi o contradicție, trebuie examinat câte sensuri poate avea în context: exemplu: de către aceasta din urmă a fost oprită sulița de bronz (de frasin, spune textul homeric, dar aceasta are puțină importanță^. În câle feluri se poate ca sulița să fie oprită de către placa de aur?

Aşa cum se presupune de preferință (lancea găsind aurul) drept în fața (sa), sau cum spune Glaucon: unii presupun în mod ilogic un lucru şi după ce au condamnat eşafodează raționamente şi blamează (pe poet) ca şi cum ar fi zis ceea ce ei îi atribuie, dacă este contrar celor ce îşi imaginează31.

Glaucon, aşa cum am menționat mai sus32, este citat în Ion în tovărăşia a doi alegorişti notorii. Aristotel – dacă am înțeles bine gândirea sa atât de eliptică – opune în textul din Poetica opinia lui Glaucon celei „care vine cel mai uşor în minte", anume că aurul se oferă „direct" şi de îndată lanciei, că se află în partea atacantului. In consecință Glaucon trebuia să considere că placa de aur se afla în centru, opinie perfect normală pentru un alegorist şi nu îi era

greu să-i pună la punct pe cei care plecau de la idei preconcepute, deşi textul era de o claritate fulgurantă, pe cei care siluiau cuvintele pentru a-şi justifica prejudecățile şi-i căutau pricină poetului pentru obscuritatea sa 33. /Alegoria celor cinci plăci presupune desigur ca fiind cu-/noscută împărțirea lumii în cinci zone. Or, această împărțire, *- după părerea doxografilor, era deja predată de către primii pitagoreici şi chiar de către Tliales 34. În orice caz, se poate afirma că este foarte veche35.

Cât despre exegeza alegorică, aceasta îşi face apariția foarte devreme: Theagenes din Rhegium este aproape contemporan cu Pisistrate. Şi întrucât tema Scutului trebuie să fi fost exploatată foarte de timpuriu – era un subiect atât de uşor!

— Ne putem întreba dacă cele patru versuri ale cântului XX, atât de potrivite pentru alegorie şi pe care Aristarh avea toate motivele să le creadă interpolate, nu fuseseră într-adevăr introduse acolo psntru a face textul să exprime în clar ceea ce se credea că se poate citi în filigran. Ar fi cel puțin o explicație satisfăcătoare pentru această glosă aparent barocă şi lipsită de rațiune.

Din dezvoltările lui Heraclit am putut vedea apărând două puncte de doctrină stoică.

Se pare că intermediarul dintre Portic şi autorul Alegoriilor homerice a fost vestitul gramatic al şcolii din Pergam, Crates din Mallos30, stabilit la Roma către anul 156 î.e.n. Crates scosese una sau poate mai multe ediții din Homer37, scrisese comentarii intitulate Homerika şi o carte asupra lliadei şi Odiseei38. Crates susținea îndeosebi că Oceanul lui Homer era marea cea mare şi nu un fluviu, aşa cum voia Aristarh; el îi atribuia lui Homer cunoştințe ştiințifice întinse şi totdeauna fără greş. Heraclit retorul preia fără nici o îndoială de la Crates – pe care dealtfel îl şi numeşte o dată – toată seria de dovezi arătând că Homer cunoştea sfericitatea pământului39 ca şi cea a lumii în general. Forma rotundă a scutului lui Ahile făcea parte din acest arsenal de dovezi. Crates dezvoltase deci alegoria scutului.

Iată încă o confirmare a acestui fapt: Crates şi şcoala sa aplicau aceeaşi exegeză alegorică scutului lui Agamemnon. Aflăm acest lucru din comentariul lui Eustathius la Iliada. I0

Scutul lui Agamemnon este ca şi scutul lui Ahile, o copie a lumii41. Numeroasele motive artistice care îl ornamentează 42 vorbesc despre bogăția aspectelor lumii, de varietatea anotimpurilor; ele evocă sferele planetelor şi a stelelor fixe. Scutul lui Agamemnon era destul de mare pentru a acoperi în întregime trupul omului43, tot aşa cum lumea cuprinde în sine pe toți muritorii. Zece cercuri de bronz împodobesc marginea: ele simbolizează cercurile astronomice: arctic şi antarctic, al Cancerului şi Capricornului, al ecuatorului, ale echinoxiilor şi solstițiilor, galaxia, zodiacul şi orizontul. Cele douăzeci de ornamente în relief de cositor, din centrul scutului, înfățişează astrele. De altminteri chiar Homer confirmă acest simbolism cosmic declarând că Agamemnon este în toate asemănător cu Zeus Olimpianul, cu alte cuvinte cu lumea însăşi (pentru stoici Zeus era egal cu lumea).

Este evident că această exegeză o imită pe cea a scutului lui Ahile, dar este mai laborioasă şi penibilă şi artificiul se simte mult mai puternic. Cea dintâi este animată de acel suflu cosmic ce străbate cântul XVIII al lliadei, pe cită vreme cea de-a doua este de o răceală scolastică.

Până şi scriitorii creştini au fost izbiți de strania rezonanță a versurilor hoplopoia-ei: „A făcut pământul şi cerul şi marea şi toate astrele"...Clemens din Alexandria face în două rânduri aluzie la ele. Într-un capitol al Stromatelor în care caută să dovedească dependența filosofilor greci de cărțile sfinte ale evreilor, el declară că Homer cunoştea scrierile lui Moise şi că povestea creației din Geneză a inspirat vestitele versuri homerice 44. În Pedagogul, enumerând multiplele activități ale logos-ului, Clemens numeşte printre ele creația, neputându-se împiedica să reia celebra tiradă: „A făcut pământul, cerul şi marea..."45. Pentru filosoful creştin aceste versuri se arată a fi un fel de verset biblic, într-atât de obişnuită era gândirea păgână să simtă în aceşti hexametri un fundal cosmogonic.

II. Heâaistos azvârlit din cer

Pentru Ilomer, Hefaistos, zeul l'ăurar, este un porsonaj de comedie, zugrăvit cu mult realism: monstru gâfâitor şi şchiop, cu picioare slabe, cu gâtul puternic, cu piept păros... Când Thetis vine să-l viziteze, îşi rânduieşte repede uneltele, îmbracă o tunică, apucă un toiag gros şi, susținut de două servitoare-roboți, se apropie de zeiță 48. Iar când se agită printre Nemuritori pentru a le turna nectarul în cupe, zeii pornesc în „lungi hohote de râs" văzându-l şchiopătând prin sală 47.

Vrând într-o zi să-şi apsre mama de mânia lui Zeus a < pățit-o rău: Zeus l-a apucat de un picior şi l-a azvârlit în. Vid din pragul cerului. El însuşi povesteşte:

Am căzut Limp de o zi şi tocmai în amurg m-am prăbuşit la Lemnos. De-abia mai zvâcnea inima în mine. Pe pământ sintienii de-ndată m-au primit48.

În cântul XVIII, el dă o altă versiune a căderii:

Slăvită şi temuta zeiță e în casă, ea, ce m-a izbăvit când căzusem departe, chinuit de dureri, din pricina mamei cu chip-de-cățea, care mă ascundea fiindcă eram şchiop 49.

Desigur că nici zborul planat prin spațiu, nici infirmitatea zeului şchiop nu au scăpat solicitudinilor alegoriştilor, aceştia încercând, cu mai mult sau mai puțin succes, să lege aventurile zeului făurarilor de noțiunile lor de cosmogonie.

Ei au imaginat o explicație a şchiopătatului său, care îi părea destul de glumeață lui Plutarh, dar care, desigur, nu era tot aşa şi în mintea inventatorilor ei, care nu părăseau niciodată tonul grav chiar dacă lui llomer zâmbetul nu-i era străin. Aşadar, Hefaistos este focul terestru, focul din lumea de jos, opus focului eterului, astrelor şi soarelui. Se ştie că în concepțiile lui Platon şi Aristotel, focul eterului avea o mişcare circulară, pe când focul terestru urcă şi coboară. Acest foc, se ştie, nu se poate susține fără să fie alimentat cu bucăți de lemn: iată de ce Hefaistos-ul lui Homer are nevoie de un toiag.50

Această explicație este oferită de Cornutus şi de He-raclit, care nu văd aici nici un fel de glumă 5l.

Amândoi dau explicații raționaliste episodului • az\u238? R'irii din cer a lui Hefaistos.

După părerea lui Heraclit este vorba ajei de transpunerea mitică a unui obicei primitiv de obținere a focului. Aceştia aşezau, la amiază, instrumente de bronz potrivite scopului, cu fața către soare şi captau astfel scânteile cereşti. Căderea lui Hefaistos la Lemnos este o indicație de preț: Lemnos fiind un loc vulcanic, în care „flăcările țâşnesc singure din focul ieşit din pământ", era firesc să fie considerat ca primul în care căzuse focul venit din cer52.

După părerea lui Cornutus, Hefaistos, focul terestru, amestecat cu aer, care asemenea unui şchiop, îşi face cu greu drum prin materia pa care o consumă, care urcă şi coboară în flăcări inegale, fusese cules de primii oameni după căderea unui trăsnet. Hefaistos azvârlit de Zeus din înaltul cerului nu este altceva decât focul trăsnetului53.

Crates din Mallos dădea acestui episod o explicație fantastică. Vrând într-o bună zi să măsoare universul, Zeus azvârli două mari făclii cu aceeaşi viteză. Pe una o aruncă din înaltul cerului, din locul pe care poetul îl numeşte pragul Olimpului, iar pe cealaltă de la răsărit către apus. Amândouă ajunseră împreună la țintă, lucru pa care îl explică Homer: „şi la asfințit, Hefaistos căzu la Lemnos" 54.

Aflăm totuşi, într-o scolie la Iliada, o interpretare a mitului azvârlirii lui Hefaistos, care pare a fi într-un mai deplin acord cu ansamblul exegezei fizice a lui Homer. Această interpretare se referă la căderea lui Hefaistos menționată în cântul XVIII, cădere în Ocean, spre deosebire de căderea pe pământ din cântul I. Interpretarea face apel la teoriile fizicienilor asupra transformării elementelor: panta descendentă, cum o numea Heraclit din Efes, conduce de la foc la aer, de la aer la apă. Schimbarea, mediată, a focului în apă este simbolizată de către căderea lui Hefaistos în Ocean 55.

Aşa cum am văzut56, p3ntru Zenon Stoicul, Hefaistos nu este focul terestru opus celui eteric; distincția pe care o face este mai subtilă: Hefaistos este focul „artist", atât cel care prezidează la elaborarea lumii (care este de asemeni sufletul, sub aspectul său cel mai general şi poate fi numit Zeus atunci) cât şi focul vital care prezidează la funcțiile noastre interne – digestia, de pildă.

— Şi atunci se confundă cu sufletul omenesc. Zenon opune acest foc „constructor", plămadă ascunsă în natură şi în om, focului mai material şi vizibil, cu efecte distructive. Acest Hefaistos putea foarte bine juca rolul demiurgului făurind universul, cât şi pe cel al „suflului înflăcărat" alergând prin lume şi căzând din cer pe pământ sau în mare.

III. Iubirea lui Ares cu Afrodită

Nici în Odiseea Hefaistos nu are un rol mai strălucit decât în Iliada. Uşuratica Afrodita, soția sa, îl pune într-o poziție supărătoare față de ceilalți zei, înşelându-l cu Ares.

Iubirea adulteră dintre Ares şi Afrodita este unul din marile scandaluri ale epopeii homerice. Cu cât este însă mai atacat un mit, cu atât mai viguros

este apărat: pentru acesta, apologetica alegoriştilor n-a fost niciodată lipsită de explicații.

Cel mai adesea, Ares şi Afrodita sunt considerați ca simbolurile a două patimi rele, două boli ale sufletului relevate ca atare de exegeza morală.57

Dar ei sunt considerați de asemeni ca principii cosmogonice, sau ca forțe fizice 58.

Istoria este bine cunoscută, ea este cântată de aedul Demodocos, în prezența lui Ulise, la feaci.

El cânta iubirea lui Ares cu Afrodiu sa încoronată, prima lor întâlnire secretă la Hefaistos şi toate darurile lui Ares şi patul pângărit al stăpânului Hefaistos şi pe soarele mergând să povestească bărbatului că îi văzuse în plină desfăşurare a dragostei".

Hefaistos fabrică din lanțuri care nu se frâng o capcană invizibilă pentru a-i prinde şi imobiliza pe vinovați în pat. El se preface că pleacă la Lemnos, se întoarce fără să prevină pe nimeni, constată flagrantul delict şi cheamă pe toți zeii ca martori ai nefericirii sale (zeițele rămân, din pudoare, acasă): La rugămintea lui Poseidon el consimte să-i elibereze pe cei doi, însă după promisiunea formală de reparații şi despăgubiri pecuniare.

Această „fabulă nelegiuită", din care sicofanții lui Homer „fac o întreagă dramă" 60, acuzându-l pe poet că introduce desfrâul în cor şi că atribuie zeilor viciile oamenilor (astfel de zei nu pot avea calificarea să-i judece şi să-i pedepsească pe oameni!) această istorie i'eaciană trebuie interpretată în lumina fizicii lui Empedocle01.

Homer îl numeşte ps Ares discordia, iar pe Afrodita iubirea62. Simbolismul lor este acelaşi ca şi al păcii şi războiului pe scutul lui Ahile.

Unirea lui Ares cu Afrodita este acordul celor două principii introduse în univers de filosofia „siciliana"…Separate la origine, iată-le acordându-se şi iubindu-se, după vechea lor duşmănie. Din această unire se va naşte pentru lume o armonie perfectă şi fără contraste. Zeii, martori ai scenei, au dreptate să râdă şi să se bucure, deoarece acest acord pune capăt disensiunilor dragostei şi urei, izvor de distrugere şi ruină, pentru a inaugura domnia ordinii şi a păcii63.

În Viața şi poezia lui Homer a lui Pseudo-Plutarh aflăm o versiune mai completă, dar ceva mai confuză. Afrodita şi Ares, principiile dragostei şi discordiei, sunt când uniți, când despărțiți: Hefaistos, „esența caldă" îi înlănțuie împreună; Poseidon „esența rece şi umedă", îi eliberează şi îi separă. Aceste două „esențe" opuse sunt într-adevăr cele care fie adună, fie despart elementele universului84.

Ideea este limpede, cu toate că alegoristul are unele greutăți pentru a o face să îmbrățişeze toate sinuozitățile acestui mit cu numeroase personaje. Universul trece alternativ prin perioade de organizare, în care diversele sale componente, apa, pământul, soarele, astrele sunt separate din marele tot şi fiecare îşi ocupă locul său; şi perioade de confuzie, în care focul înghite totul (incendiul cosmic), numai dacă nu triumfă apa înecând universul într-un adevărat potop (cataclism) 65. Unirea şi separarea lui Ares şi Afroditei simbolizează aceste două stări ale lumii, iar rolul focului şi apei sunt jucate aici de Hefaistos şi Poseidon.

Nu trebuie să exagerăm cu apropierile făcute între Homer şi Empedocle de exegeza lui Heraclit şi a lui Pseudo-Plutarh. La Empedocle nu este nicidecum vorba de a uni Iubirea şi Discordia, ci de faptul că ele învinq rând pe rând. O luptă furioasă le-a opus de la origine: cramponată în centrul sphairos-ului – sfera fără margini în care se amestecă cele patru elemente – Discordia (Ura) a trebuit să cedeze puțin câte puțin în fața Dragostei. Afrodita, zeița Dragostei, se instalează în centrul vârtejului, alungind tot mai departe pe vrăjmaşa sa, organizând cosmosul în inima sferei. Ura a fost expulzată în regiunile exterioare lumii propiu-zise 60. Aşadar la Empedocle elementele sunt cele care se ordonează sub impulsul Afroditei şi nu Afrodita însăşi care se uneşte cu opusul său °7.

Se pare deci că la baza alegoriei stă o oarecare contaminare a gândirii lui Empedocle cu cea a lui Heraclit din Efes. In concepția lui Heraclit, lumea trăieşte din opoziția contrariilor, semănând cu un arc în care tensiunea corzii şi cea a armăturii se neutralizează, se echilibrează, realizând un fel de armonie dinamică68. Această luptă a contrariilor este numită în altă parte de Heraclit Polemos sau Război, tatăl şi regele tuturor lucrurilor69. Tot el mai spune că Homer greşea susținând că discordia trebuie să dispară din cer şi de pe pământ: armonia n-ar exista fără opoziția dintre sunetele grave şi ascuțite, nici viețuitoarele fără opoziția sexelor 7°.

La Empedocle armonia este triumful Afroditei, al dragostei; la Heraclit este domnia războiului, a lui Ares; pentru exegeții homerici ea este unirea celor două principii, fructul dragostei lor.

Se ştie că în legenda tebană, din unirea lui Ares cu Afrodita se năştea o fiică numită Harmonia, care va deveni soția lui Cadmos (despre care Homer nu vorbeşte, deşi Heraclit retorul ține seama de el în alegoria sa) n. Oare poetul care imaginase această filiație şi dăduse acest nume curios fiicei celor doi amanți din Odiseea se lăsa în voia fanteziilor imaginației sale sau avea deja în cap vreo idee „filosofică”? Era conştient, sau avea cunoştință de existența unui fel de fundal cosmic al acestui mit al adulterului? În orice caz această armonie între numele fiicei şi sensul atribuit ulterior unirii dintre părinții ei, este foarte curioasă dacă este doar efectul întâmplării.

În orice caz un lucru este sigur, anume că încă din vremea lui Empedocle şi Heraclit din Efes, Afrodita şi Ares ieşiseră din cercul minunat al legendelor pentru a-şi împrumuta numele unor concepte, unor abstracțiuni: filosofia şi le însuşise deja. Comentatorii lui Homer aveau cale liberă: ei nu aveau altceva de făcut decât să transpună aceşti zei-idei în fabula homerică. Iar discipolii lui Heraclit trebuie să se fi aplecat cu pasiune asupra acestei adaptări, trecută apoi din mână în mână şi potrivită de la o generație la alta, ipotezele cosmogonice ale momentului.

Capitolul VII

MITURI COSMOGONICE. THETIS ŞI BRIAREU. PROTEU

Mitul lui Hefaistos făurind scutul punea accentul pe rolul jucat de focul creator în organizarea lumii; Ares şi Afrodita reprezentau forțele de atracție şi de respingere care sunt legea universului. Mitul lui Thetis şi al lui Briareu

veniți în ajutorul lui Zeus evocă echilibrul, destul de precar, al lumii organizate şi amenințate la fiecare mare perioadă.

I. Thetis şi Briareu în ajutorul lui Zeus

În Iliada există o divinitate care joacă într-adevăr rolul Providenței pentru cei aflați în necazuri: este Thetis, Oceanida, care îl ajută pe Zeus amenințat de o adevărată conjurație a apropiaților săi, care îl adăposteşte şi îl salvează pe Dio-nysos urmărit de Lycurg, care îl primeşte în Ocean pe Hefaistos cel şchiop, respins de către „cățeaua" de mamă-sa. Destinul va fi ingrat cu inima sa largă, dându-i ca soț un muritor sortit să îmbătrânească, Peleu şi un fiu a cărui moarte prematură va trebui să-i compenseze faima, Ahile.

Acest fiu îi provoacă multe necazuri. El o obligă să se prezinte de două ori ca solicitantă pe lângă zeii care-i erau obligați: pe lângă Hefaistos pentru a-i cere o nouă armură; pe lângă Zeus, pentru ca să răzbune afrontul suferit de Ahile prin răpirea lui Briseis de către neruşinatul de Agamemnon.

Nu-i va fi greu să obțină acest serviciu de la Zeus în schimbul vechiului serviciu pe care i-l făcuse, căci acest serviciu fusese de mare însemnătate!

Adesea, în palatul părintelui meu, aminteşte Ahile, te-am auzit vorbind despre isprava ta. Dintre Nemuritori, doar tu ai ştiut să-l fereşti de năpastă pe fiul lui Cronos, pe-cel-învăluit-în-norii-ce-nuşii. Era pe vremea cfnd zeii Olimpului au vrut să-l înlănțuie pe Cronidul Zeus: Hera, Poseidon şi Pallas Athena! Iar tu l-ai izbăvit trimițându-i, de-ndată, pe culmile Olimpului pe Aigaiou, numit de zei Briareos, făplura minunată cu o sută de brafe, ce-şi întrece părintele prin puterea sa. Aigaion sosind, se aşezase – mândru şi bucuros de slava ce-i era dată – alături de Cronid. Preafericiții zei se cutremurară, nemaicutezând a-l înlănțui •.

Acest episod este deosebit de important pentru economia lliadei, deoarece din recunoştință pentru Thetis, Zeus va favoriza răzbunarea lui Ahile, asigurând victoria trecătoare a troienilor. Dar episodul este de asemeni extrem de jenant pentru un spirit pios, mai jenant chiar şi decât marea bătălie a zeilor din cântul XX, pentru că de data aceasta Zeus însuşi este atacat şi chiar de către cei care îi sunt cei mai apropiați: fratele său Poseidon, sora şi soția sa Hera şi Atena căreia îi era tată şi mamă2.

Unii citeau Phoibos Apolo în loc de Pallas Atena, însă abia dacă micşorau scandalul. Alții imaginaseră o inversare do versuri care ar fi putut salva situația:

Dintre Nemuritori doar tu ai ştiut să-l fereşti de năpaslă (vere 398)

— Împreună cu Hera, Poseidon şi Pallas Atena (vers 400)

— Era pe vremea când zeii Olimpului au vrut să-l înlănțuie pe Cronidul Zeus (vers 399)

Dar la începutul pasajului se aflau cuvintele „doar tu", care amilau orice verosimilitate acestei încercări de a-i trece pe asaltatori în tabăra lui Zeus3.

De aceea alegoria trebuie să fi venit de timpuriu în ajutorul acestui text scabros, care jignea de două ori divinitatea: căci zeii revoltați păcătuiau atât împotriva legilor ordinii şi păcii cerurilor, cât şi împotriva datoriei de înțelegere familială.

Mitul a primit mai multe explicații destul de diferite dacă le privim de aproape, deşi la prima vedere ele par a fi foarte apropiate.

Una dintre aceste explicații reduce povestea lui Thetis şi a lui Briareos la un fenomen meteorologic: pericolul ce îl amenință pe Zeus este frigul iernii; sosirea lui Briareos care conjură pericolul reprezintă revenirea soarelui de primăvară. „' •. -

Mitul aduce în scenă pe Zeus, po de-o parte, pe Hera, Poseidon şi Atena de altă parte. Trei dintre aceste divinități – Zeus, Hera, Poseidon – reprezentau în mod tradițional focul, aerul şi apa. Atena trebuia deci, vrând-nevrând, să reprezinte al patrulea element, pământul. Nu contează faptul că ea era, aproape peste tot, considerată drept personificarea înțelepciunii. Principiul implicit care stă la baza interpretării alegorice este că fiecare mit trebuie interpretat pentru el însuşi: în „împărțirea lumii", aerul se numeşte Hades, pe cită vreme este numit Hera în mitul Herei cu cele două nicovale. Nu trebuie oare lăsată o oarecare libertate exegeților? Altminteri exegeza ar fi imposibilă!

Atena este deci pământul, deoarece este vorba, cu siguranță, de cele Patru elemente, iar pământul rămânea singurul loc vacant pentru zeița cu scut.

Unul dintre aceste patru elemente, focul, este amenințat. Deci căldura lumii este în scădere, lucru ce se produce în fiecare iarnă, atunci când soarele se îndepărtează către regiunile meridionale. Apa, aerul, pământul se răcesc şi par a fi înțelese între ele pentru a expulza din lume principiul care o încălzeşte, Zeus, „căldura fără amestec".

Această conjurație a celor trei elemente este cu atât mai strânsă cu cât, ca efect al frigului hibernal, ele manifestă tendința de a se metamorfoza unele în altele. În special aerul se umezeşte, transformându-se în nori deşi şi în ploaie; apa devine gheață, zăpadă, grindină, trecând astfel în stare solidă, devenind „pământ", după cum spuneau presocraticii 4.

Dacă soarele ar continua să se îndepărteze de noi, orice viață ar dispărea de pe pământ.

— Viața, al cărui principiu este căldura, întrupată de Zeus. Thetis sare în ajutorul zeului aducându-l pe Briareos cel cu o sută de brațe. Briareos desemnează soarele, astrul cel mai strălucitor; rădăcina numelui său conține ideea de forță, cele o sută de brațe îi simbolizează puterea, acțiunea sa este prezentă pretutindeni, deoarece „hrăneşte, face să încolțească şi să crească toate lucrurile".

Briareos era „mai puternic decât tatăl său", spune textul homeric: Briareos este însă acelaşi cu Apollo, numele obişnuit al soarelui; tatăl lui Apollo este Zeus; iar în această circumstanță fiul nu se arată superior tatălui său, căruia îi restabileşte suveranitatea şovăitoare? Iar zeița care readuce soarele era Thetis, marea Natură, al cărei nume însuşi însemna, pentru cei vechi „dispunere" sau rânduială a lumii. Această exegeză transpune deci drama în domeniul meteorologiei; Cornutus şi Heraclit retorul dau o altă exegeză, care transformă episodul în poveste cosmogonică. Cei doi diferă însă destul ds mult: pentru autorul Theologiei, mitul descrie un stadiu al lumii anterior organizării sale; pentru autorul Alegoriilor homerice, el descrie o amenințare asupra universului deja organizat.

După cât se pare, mitul lui Briareos se situa în ochii lui Gornutus chiar la originile universului, când elementele îşi căutau încă echilibrul: focul şi aerul, apa şi pământul urmau să-şi ia fiecare locul şi rolul determinat în sfera cosmică, pentru a realiza acea diakosmesis sau rânduire a lumii atlt de bine zugrăvită pe scutul lui Ahile. Focul, agentul acestei jinduiri, simbolizat aici de Zeus, iar în mitul Scutului de către Hefaistos, trebuie să domine turbulența diferitelor elemente. Fiecare dintre acestea are tendința de a-şi lărgi domeniul, de a-l confisca în folosul său pe cel al vecinului. Dacă focul inteligent care prezidează la organizarea universului le-ar lăsa în voia lor, elementul foc ar înghiți totul, iar întregul univers n-ar mai fi decât un uriaş rug; sau elementul apă ar invada totul şi ar îneca lumea; sau aerul ar umple întregul spațiu 5.

Cele trei divinități răzvrătite simbolizează deci focul, apa şi aerul. Apa şi aerul se referă la Poseidon şi Hera, iar focul lasă să se înțeleagă că autorul acestei alegorii era dintre cei care citeau Phoibos Apollon în loc de Pallas Athena 6.

Thetis, continuă Cornutus, cea care a rânduit cum trebuie toate lucrurile, opune acestor divinități pe Briareos cel cu o sută de mâini, grație cărora au fost distribuiți peste tot în mod egal aburii pământului: ca şi cum mâini numeroase asigurau această împărțire în toate cantitățile cerute. Briareos nu înseamnă oare cel care îşi ia hrana din toate părțile lumii? 7

Deşi autorul nostru pluteşte puțin în vag, se poate crede că Thetis se identifica cu Providența stoicilor şi că Briareos era soarele, căci soarele e cel care extrage aburii din mare.

Ideea este foarte veche, doxografii o atribuie deja lui Thales din Milet, 8 iar stoicii explicau mişcarea soarelui prin nevoia acestuia de a-şi aspira hrana rând pe rând deasupra mării şi pământului 9. Regulator al universului, soarele redistribuie aceste exhalatii în diversele zone ale sferei cosmice.

Heraclit presupunea în exegeza sa că aventura mitică era o amenințare la adresa lumii deja organizate. Lumea stoicilor se prăbuşea periodic în foc sau apă şi aceasta era şi concepția pitagoricianului Philolaos l0; apoi ea renaşte cu o organizare identică. Tentativa de revoltă a celor trei divinități este de pus în legătură cu această periodică moarte a universului: catastrofa însă nu a avut loc, Providența lui Zeus, Thetis „menținând cu forța elementele la locul lor", sprijinită de „vigoarea şi de mâinile nenumărate ale puterii sale"…Briareos este deci pentru Heraclit doar un aspect al Proniei divine, forța sa de neînvins u.

Hera, Poseidon, Atena sunt identificate de către Heraclit cu aerul, apa şi pământul 12: el nu enumera deci focul printre revoltați, deşi vorbeşte şi el, ca şi Cornutus, de incendiu şi inundații posibile. El pare să împrumute unele date din alegoria meteorologică.

În mitul lui Briareos, Atena este identificată cu pământul dintr-un motiv foarte simplu: ea ocupă locul vacant. Stoicii au încercat probabil să justifice această atribuire. Unii dintre ei 13 considerau pământul drept hegemonieonul lumii, gândind că această mică sferă aflată în centrul celei mari era sediul gândirii divine imanente lumii. Această gândire se întrupează în Atena, născută din capul lui Zeus. Se putea deci extinde numele Atenei la pământ. Totuşi, în mitul lui Thetis şi Briareos, Atena nu reprezenta decât elementul pământ şi nu

gândirea organizatoare a lui Zeus şi ar fi aşadar absurd ca aceasta să fie în revoltă centra ei însăşi 14.

Iată, în sfârşit o ultimă exegeză a mitului, care se poate să fi avut curs la pitagoricieni sau la orfici, deoarece ea se întemeiază pe identificarea lui Zeus cu soarele, după cum spune Pherekyde din Syros. De data aceasta Briareos este iarna, iar numeroasele sale braţe sunt nenumăratele moduri în care umedul se răspândeşte iarna. Iar gigantul luptă când împotriva lui Zeus-soare, ca în Gigantomahia.

Când devine ajutorul său, deoarece substanţa umedă se poate alia cu cea caldă 15.

Grecii au văzut în general sub aparenţa mitului lui Briareos ajulându-l pe Zeus, o dramă a caldului şi a frigului. Unii dintre ei s-au oprit la fenomene sau la aparenţe: căldura verii, frigul iernii. Alţii au dat personajelor un sens mai filosofic. Thetis, care joacă într-adevăr un rol providenţial în dramă, este întâi de toate imaginea naturii şi a intervenţiilor sale înţelepte. Stoicii au mers mai de parte „acomodând" şi în cazul acesta alegoria cu propria lor doctrină şi identi-i'icând pe Thetis cu Providenţa ai cărei mari teoreticieni au fost (deşi noţiunea de Providenţă era deja foarte netă la Platon sau Xenofon) le.

Acest mit cu diversele sale interpretări, imposibil de redus la un izvor unic 17, ne oferă un exemplu destul de frapant al evoluţiei suferite de întreaga exegeză alegorică: figurile dramei homerice, trecând din mână în mână şi din şcoală în şcoală au primit amprente succesive. Când filosofii sunt cei care se ocupă, ei introduc în mit o doctrină strânsă, precisă, foarte elaborată. Alteori simplii comentatori încearcă să rivalizeze cu filosofii sau încearcă să le arate că Homer era mai tare ca ei... Pentru exegeza miturilor rezultă versiuni diferite. Cel mai adesea ne-a parvenit doar una; pentru Thetis şi Briareos am avut norocul să se păstreze mai multe.

II. Proteu şi Idothea

Un ultim mit cosmogonic este istoria lui Proteu. In ea se poate observa trecerea de la materia informă şi primitivă la formele organizate şi armonioase ale cosmosului.

Această poveste magică, venită probabil din vechiul Egipt 18, se leagă, în Odiseea, de aventurile lui Menelaos întoreându-se de la Troia.

În insula Pharos, unde este reţinut de lipsa viaturilor, Menelaos se întreabă disperat pe care dintre zei a ofensat şi trebuie să-l îmbuneze. Şi ce cale să urmeze pentru a reveni în ţara sa? Idothea, o nimfă marină, îl scoate din încurcătură. Bl va trebui să-l surprindă şi să-l lege pe bătrânul Proteu, tatăl nimfei. După mai multe metamorfoze, acest profet al mărilor îi va spune tot, ceea ce doreşte să ştie. Când ieşi din apă împreună cu focile sale şi se duse să doarmă în fundul peşterilor sale în mijlocul straniei turme, magicianul era deja pândit de Menslaos şi de tovarăşii săi, ascunşi sub pieile de focă date de către Idothea. Şi pentru că aceste piei proaspăt jupuite miroseau îngrozitor, ea le dădu un puternic întăritor: ambrozia. Cum se culcă bătrânul, cei patru oameni se repeziră la el şi-l ţinură cu putere. Dar bătrânul nu uită nimic din şiretlicurile artei sale. El se preschimbă mai întâi în leu cu coamă; apoi deveni

dragon, panteră şi porc uriaş; se prefăcu în apă curgătoare şi într-un mare arbore cu multe frunze 19.

În tot timpul acestor renghiuri vrăjitoreşti, Menelaos şi oamenii săi nu-l slăbiră din strânsoare pe magician, în cele din urmă acesta îşi reluă forma primitivă şi se hotărî să profetizeze.

Tot Heraclit retorul este cel care a păstrat exegeza cea mai detaliată a mitului.

Mai întâi Heraclit se preocupă de scoaterea în evidență a tuturor neverosimilităților poveştii, pentru a arăta cât mai limpede imposibilitatea înțelegerii în sens literal, lată un bătrân, într-un fel amfibiu. Nenorocitul doarme în compania focilor. Fiica sa îl trădează pentru un străin. El se metamorfozează după voie, luând cele mai bizare chipuri... Ce este această poveste fantasmagorică? 2°„Doar dacă un hierofant cu sufletul inspirat nu va vrea să ne explice misterele cereşti ale lui Homer”...21

Hierofantul este însuşi Heraclit care ne va iniția, ne va spune ce a citit în vreun tratat stoic, mai mult sau mai puțin colorat de orfism sau pitagorism. Tonul pe care îl adoptă aici este de altfel destul de surprinzător: nicăieri în altă parte el nu întrebuințează un vocabular filosofic atât de specializat, o limbă atât de anevoioasă. De aceea este destul de greu de a reda în noțiuni clare această gândire cam confuză.

Ceea ce expune poetul în mitul lui Proteu sunt „îndepărtatele origini ale universului, rădăcinile rânduielii actuale”:

A fost odinioară un timp în care nu exista decât o masă informă şi mâloasă 22, care nu-şi primise trăsăturile distinctive şi nici nu ajunsese la aspectul său definitiv. Lumea nu avea încă acest centru solid Şi bine aşezat care este pământul, vatra universului; cerul nu se rotea în jurul pământului, cu mişcarea sa veşnică Şi imuabilă. Totul nu era decât pustiu fără soare şi tăcere obscură; nu exista nimic altceva decât imobilitatea amorfă a unei materii confuze 23.

Acest bloc inform al materiei primitive poartă numele de Proteu. Iar cele trei epitete aplicate de Homer acestei ciudate divinități24, trebuie să exprime calitățile (dacă se poate spune) acestei materii: ea este antică şi venerabilă ca şi bătrânul Proteu; este un agregat de elemente diferite şi acesta este sensul ce trebuie dat lui halios'2b; ea este în sfârşit izvorul tuturor ființelor şi prin urmare al oricărui adevăr, de aceea Proteu este cel care nu Înşală 26.

Dar iată că demiurgul divin începe să modeleze această materie, să-i dea ordine şi frumusețe, pentru ca numele de cosmos să-şi capete întreaga semnificație. Cele patru elemente, „rădăcinile şi germenii tuturor lucrurilor” (deja Era-pedocle le numea „rădăcini”) sunt la început separate; cerul se îndepărtează de mare, marea de uscat. Fiecare element îşi ocupă locul propriu, „rangul” său şi capătă o formă particulară. Metamorfozele lui Proteu sunt imaginea apariției celor patru elemente distincte. El se preschimbă mai întâi în leu, iar leul, care aruncă foc şi pară, este simbolul eterului; apoi se preschimbă în dragon: acest animal, considerat ca țâşnind din pământ, simbolizează pământul27; se transformă apoi în arbore cu multe frunze: arborele semnifică aerul. De ce? „El creşte în toate sensurile şi primeşte fără încetare impulsurile

pământului pentru a se înălța spre cer” 28. Ultimul element, apa, este numit clar, pentru a da un fel de confirmare exegezei simbolurilor precedente 29_

După împărțirea lumii în cele patru elemente, demiurgul modelează toate ființele, amestecând cu înțelepciune 3° părți din cale patru elemente. Iar materia primitivă ia miile de forme sau înfățișări pe care le vedem în univers31.

Aceste transformări ale lui Proteu sunt vegheate de către nimfa Idothea. Niniele ei este de o admirabilă transparență: este zeița formei. Ar fi putut oare Homer să numească mai clar Providența, sub acțiunea căreia materia brută se împarte, se rânduieşte şi capătă cu adevărat formă? Chiar şi numele insulei pe care se desfăşoară acțiunea mitului, Pharos, are o valoare simbolică: nici o altă'scenă nu ar fi fost mai potrivită pentru naşterea universului ca această insulă a Fecundității32.

Menționarea, în exegeza lui Heraclit, a Providenței, ne face imediat să ne gândim la stoici, care aproape o monopolizaseră. Şi nu este îndoielnic că filosofii Porticului s-au interesat de mitul capital al lui Proteu 33. Totuşi versiunea transmisă de Heraclit este eclectică. Pe alocuri are o coloratură ce aminteşte de orfism. Descrierea materiei primitive se apropie de cea pe care o putem citi în Omiliile clementine: „A fost un timp în care nu era nimic în afară de haos şi un amestec confuz de elemente îngrămădite fără nici o ordine...”34, în cosmogonia orfică, desigur, cel care organizează materia şi joacă rolul demiurgului, atribuit de Heraclit Providenței divine, este Phanes, ființa născută din oul gigantic35.

Eustathius ne face cunoscută, fără prea mare convingere, o exegeză destul de apropiată de cea amintită şi totuşi diferită, a mitului lui Proteu:

Unii transformă această poveste despre Proteu într-o alegorie a materiei primitive, alegorie savantă desigur, dar care nu se potriveşte deloc cu subiectul în discuție36. Ei spun că Proteu este materia primitivă, receptacolul formelor; care nu este, în act, niciuna din aceste forme, dar este (toate formele) în potentă. Sunt desigur elementele care simbolizează focul (leului?), apa, dragonul care îndrăgeşte pământul şi arborele cu multe frunze, care spintecă aerul. Şi nu numai elementele, ci şi animalele; şi toate celelalte lucruri care sunt în lume.

Până aici sunt puține diferențe față de Heraclit, cu deosebirea că Heraclit nu întrebuințează nominal pantera şi porcul – două din metamorfozele lui Proteu – pe cân'd Eustathius se slujeşte de ele pentru a reprezenta stadiul creației animalelor, după apariția şi separarea elementelor.

Acest Proteu, continuă Eustathius, este relevat de Idothea, cum se spune foarte judicios, prin aducerea sa de la potentă la act: Idothea, adică mişcarea, care îl face să se îndrepte către formă şi să se mişte37.

Idothea, Providența divină care ajută materia să-şi îmbrace forma, la Heraclit retorul, devine la Eustathius un concept aristotelic: trecerea de la potentă la act, ideea pură a mişcării. Am fi ispitiți să credem că Eustathius rezumă aici o interpretare a mitului lui Proteu anterioară celei a lui Heraclit, interpretare mai sobră, al cărei autor profesa hylemorfismul peripatetician. Vom regăsi această interpretare mai târziu, acomodată stoicismului38.

Dar Proteu nu ne-a dezvăluit toată taina sa. El ne rezervă o surpriză… Prin intermediul lui Saxtus Empiricus.

Vrând să-i atace pe filosofi în chestiunea zeilor, Sextus reduce opiniile fizicienilor la două principii, unul activ şi altul pasiv. De la Homer până la stoici, trecând prin Hesiod, Anaxagora, Parmenide, Empsdocle, toate explicațiile naturii revin în cele din urmă la una singură: o pastă proteiformă, frământată de o mină divină pantru a o face să capete toate aparențele. Capul şirului, inițiatorul, afirmă Sextus, este Homer'cu alegoria lui Proteu şi a Idotheei: „El numeşte Proteu cauza cea mai veche, cauza primă; iar Idothea, substanța care este transformată, care primeşte (diversele) forme 39.

Scepticul nostru inversează rolurile: Proteu devine cauza activă, Idothea materia pasivă!

Trebuie să credem că Sextus, din cauza unei considerări suparficiale, a făcut o confuzie? Nimic nu este mai puțin sigur. Unii exegeți puteau foarte bine să fi privit lucrurile astfel. În teologia aritmetică, de pildă, Proteu este unul din numele monadei (monada este primul număr, iar Proteu înseamnă primul). Or, monada este considerată a fi când materia (şi ei i se potrivesc atunci denumirile de Haos sau Hades), când demiurgul şi atunci este denumit Prometheu 4°.

Nu ne îndoim, aşadar, că a existat o exegeză a mitului care îl socotea pe Proteu drept cauza primă, activă şi pe Idothea, fiica zeului, drept cea care „aleargă de la o formă la alta", materia.

În definitiv rolurile celor doi pot fi schimbate intre ele. Ceea ce dorim însă să reținem din pasajul lui Sextus este viguroasa sinteză a „fizicii" greceşti: universul explicat prin-tr-un dublu principiu, dualism care reprezenta ultimul cuvânt al fizicienilor ca Anaxagora, Empedocle, Parmenide. Anaxagora introduce nous-în mijlocul marelui amestec material al „homeomerilor"; Empedocle desparte sau apropie elementele cu ajutorul unui principiu moral, dragostea sau ura; Parmenide se slujeşte de foc ca demiurg, de pământ ca material. Aristotel va spune „materie şi formă" sau „potentă şi act", pitagoreicii vor spune monadă şi diadă, prima generatoare a tuturor numerelor care explică universul, cealaltă nelimitată şi indefinită ca însăşi materia 41.

Să fi fost acesta ultimul cuvânt al înțelepciunii greceşti? După părerea comentatorilor lui Homer filosofii nu fac decât să redescopere ceea ce Orbul a ascuns în drama lui Proteu: Proteu, sau istoria materiei eterne şi primitive, îmbrăcând, sub presiunea zeului, haina pestriță a diverselor elemente.

Ii-7*-_- Capitolul VIII., i. v, v, i<, *-;<. «' î'>: ifu '• r^ -• • >. – * «î/ii.,!; /» U£; -d>

/; APOLO ŞI SOARELE;'âV1^^: ARTEMIS ŞI LUNA'rf'^vf^1^

Partea care ar reveni, în exegeza alegorică a lui Homer, primei şcoli pitagoreice, pare destul de mică. Nu rezultă de nicăieri că ar fi contribuit la identificarea zeilor Iliadei cu elementele. Bineînțeles că şi ei dădeau nume divine celor patru rădăcini ale lucrurilor, acestea însă nu erau numele „clasice" Zeus, Hera, Hades, Poseidon. Philolaos numea focul Ares şi aerul Dionysos, aşa cum am arătat prin intermediul unui document precis de la Produs *. Pitagoreicii nu par a intra în acest joc înainte de epoca lui Numenius şi

Cronius, dar atunci ei vor căuta în miturile lui Homer nu secretele lumii materiale, ci istoria sufletelor.

Totuşi Heraclit, autorul Alegoriilor homerice, apelează o dată la credinţele pitagoreicilor, când este vorba de Apolo, zeul prin excelenţă al acestora2. Identificând pe Apolo cu soarele, comentatorii lui Ilomer păreau a invoca autoritatea fiilor lui Pitagora. Ce se întâmpla în realitate?

I. Apolo-soare: cele mai vechi identiîicări

Mai întâi de toate, poemele homerice nu par deloc să confunde pe Apolo cu soarele, dimpotrivă, în numeroase pasaje îi deosebea foarte clar. Când cadavrul lui Hector zăcea pe câmp, Apolo aduce deasupra lui un nor întunecat, psntru a-l feri de căldura soarelui3. În istoria dragostei lui Ares şi a Afroditei, Helios, soarele, stă la pândă pentru Ilefaistos şi joacă rolul de detectiv, în timp ce Apolo, puţin mai târziu, apare ca martor la constatarea adulterului4.

Cu toate acestea, toţi exegeţii lui Homer, pricepuţi în alegorii, repetă fără încetare că Apolo este totuna cu soarele. Este poate una din identificările care ne surprind cel mai puţin, în aşa măsură a prevalat începând din epoca alexandrină 5. Totuşi nu este cea mai uşor de explicat.

Se poate spune că, în mare, pa plan literar, sau filosofic, ecuaţia Apolo-soare a fost Arulgarizată în lumea greacă de către stoici, mai ales de către Cleanthes, care la rândul său a preluat-o de la pitagoreici6.

Euripide, în tragedia Phaeton, din care nu avem decât fragmente, face aluzie la identitatea astrului cu zeul, pre-zentând-o ca o doctrină cunoscută doar de câţiva iniţiaţi. In faţa cadavrului fiului său, mama lui Phaeton, Clymena, aruncă cerului următoarea mustrare:

O soare frumos strălucitor, cum ne-ai pierdut pe mine şi pe el: Pe drept eşti tu numit de nemuritori Apolon (cel care omoară) de către cel care cunoaşte numele secrete ale zeilor 7.

Oamenii obişnuiţi nu ştiu că numele de Apolo se aplică soarelui, ci doar cei care au cunoştinţe speciale despre denumirile „tăcute" ale zeilor.

Să fie vorba de un secret deţinut de sectele orfice? Sau de unul din misterele care se împărtăşeau doar iniţiaţilor în cadrul serbărilor şi ceremoniilor religioase, mistere pe care au continuat mai târziu să le transmită neopitagoreicii în cursul teurgiilor lor? Felul în care se exprimă Heraclit asupra acestui subiect în Alegoriile homerice, ne-ar îndemna să o credem:

Că Apolon este tot una cu soarele, că este un singur zeu sub nume diferite, avem dovada în formulele folosite în misterii când se vorbeşte de zei în riturile secrete de iniţiere 8 şi în refrenul popular, repetat pe toate vocile: „soarele este Apolo, iar Apolon este soarele, 9.

Primii pitagoreici, ale căror credinţe, de altfel, se disting cu greu, pentru noi de cele ale orfismului, par să fi făcut apropierea dintre Apolo şi soare.

În comunităţile sectei, în care cercetarea ştiinţifică mergea mână în mână cu meditaţia religioasă, în care descoperirile uneia puteau servi drept aliment celeilalte, exista un interes special pentru astronomie şi muzică, amândouă fiicele armoniei.

Unuldin membrii şcolii, Oenopide din Chios, contemporan cu Euripide (deoarece Proclus îl situează după Anaxagora 10), descoperise, ' după părerea

unor istorici greci (Eudemos, Djiodor din Sicilia), că drumul anual al soarelui, sau eliptica, alonată pe cer de constelațiile Zodiacului, forma un cerc uşor înclinat sau „oblic” în raport cu planul ecuatorului u. După părerea sa, oblicvitatea cursei soarelui era în mod misterios indicată în epitetul de Loxias, dat lui Apolo. El vedea în acesta o dovadă clară a oblicvității astrului şi nu o aluzie la limbajul obscur şi întortocheat al oracolelor zeului-prezicător 12. Aşadar, pitagoreicii din timpul lui Oenopide identificau astrul cu zeul şi la ei, probabil, se gândea Euripide vorbind de cei care cunoşteau numele secrete ale divinității 13.

Şi Eschil ştia de Apolo-soare şi cel puțin în două locuri face aluzie în mod limpede: la sfârşitul celor Şapte contra Tebei, în care corul vorbeşte de AÎieron, „țărmul neştiut de Apolo, țărmul fără soare” 14; şi în Rugătoarele, unde ruga cerului, salutând „razele salvatoare ale soarelui”, este completată astfel de către Danaos: „Care este de asemeni Apolo cel pur, zeul exilat odinioară din cer 15.

Se poate merge mai departe de Eschil? Autorul imnului către Apolo Pythianul – sau mai bine zis, al „urmării pythice” a imnului către Apolo – atribuie zeului pe care îl slăveşte, caracteristici luminoase destul de tulburătoare, cel puțin în două locuri. Când zeul apare în Olimp cu chitara sa, în timp ce „Muzele îi răspund cu frumoasele lor voci” (versul 189), în timp ce cântă şi dansează, este înconjurat „de lumină, de fulgere țâşnind din picioarele sale şi din subțirea sa tunică” 16. Mai mult chiar, când corabia cretană ajunge pe plaja de la Crisa, zeul apare „sub forma astrului (care străluceşte) în mijlocul zilei” 17. Ce astru ar putea fi acesta dacă nu soarele? „Din persoana sa țâşneau focuri nenumărate, a căror strălucire se înălța până'la cer”…El aprinde flacăra sanctuarului „prin strălucirea săgeților sale fulgurante. Întreaga Crisa a fost luminată” 18. Femei şi fețe tinere, speriate, scot un lung strigăt. N-am crede că asistăm la o epifanie a zeului solar? 19

Acest Apolo – care conduce corul ceresc al Muzelor – şi care, în templul ce urma să devină marele sanctuar de la Delfi, ia deodată forma orbitoare a astrului zilei, ne face să ne gândim la vechea akousma pitagoreică a cărei enigmă a fost dezlegată de Armând Delatte: „Ce este oracolul de la Delfi?

— Este tetraktys, adică armonia, în care (se află) Sirenele” 2°.

Apolo, zeul delfic este armonia din două puncte de vedere: mai întâi el este armonia sunetelor muzicale, ale cărei acorduri esențiale se pot exprima prin raporturi aritmetice, cu ajutorul primelor patru numere, „tetraktys” 21; el este de asemeni armonia mişcărilor astronomice, căci sferele cereşti sunt guvernate de aceleaşi legi ale numărului şi ale muzicii; fiecare sferă duce cu sine o sirenă cântătoare (Sirenele vor fi mai târziu înlocuite de către Muze) şi vocile lor alcătuiesc un cor minunat de melodios.

Să nu fie Apolo, pentru primii pitagoreici, decât armonia abstractă a acestui cor al planetelor? Pentru Oenopide, el pare mai degrabă a fi şeful acestui cor, soarele.

Ne-am depărtat oare de Homer? Deloc. Vom regăsi armonia sferelor în primul clnt al Iliadei. Heraclit în Alegoriile sale, expune doctrina pitagoreică pentru a comenta episodul ciumei.

II. Săgețile lui Apolo şi razele soarelui

Apolo coboară din Olimp, cu arcul şi tolba, pentru a-i lovi pe ahei cu săgeţile sale: „iar pe clnd mergea cu înverşunare, zuruiau săgeţile pe umerii lui” 22.

Acest sunet nu este altul decât sunetul minunat emis de soare în timpul cursei sale în jurul lumii. Căci această goană nu este deloc tăcută: dacă o simplă lovitură de nuia prin aer scoate un zgomot atât de deosebit, dacă o piatră aruncată din praştie porneşte fluierând, cum s-ar putea ca aceste mase enorme să nu scoată nici un sunet, când se rostogolesc prin spaţiu? Aceste sunete nu sunt auzite de urechea omenească, fie că distanţa le face imperceptibile fie că o prea îndelungată obişnuinţă ne-a făcut să nu mai avem conştiinţa lor. Insă fiecare din aceste sfere concentrice, care se rostogolesc prin cer împreună cu astrul pe care îl poartă, emite o notă deosebită, iar totalitatea sferelor alcătuieşte un imens clopot de o cerească armonie 23.

Heraclit se sprijină pe un pasaj din Platon al cărui caracter pitagoreic a fost recunoscut: u „Pe circumferinţa fiecărui cerc, spune Pâaton In mitul lui Er Pamfilianul, stă clte o sirenă care se roteşte odată cu el, scoţând nota eî proprie, tonul său, astfel că aceste voci reunite, opt la număr, compun un unic acord” 25.

Heraclit citează de asemenea două versuri ale lui Alexandru din Efes sau din Etolia, care trăia la mijlocul secolului al III-lea şi transpusese în versuri astronomia pitagoreică; un fragment important din poemul său, păstrat de Theon din Smyrna, ne explică cu precizie ce intervale – tonuri sau semitonuri – despart notele emise de către fiecare din cele două sfere: cea a stelelor fixe, cele ale lui Saturn, Jupiter, Marte, cele ale Soarelui, ale lui Venus, ale lui Mercur, cele ale Lunii şi Pământului, care se rotesc toate, după sistemul lui Philolaos, în jurul Hestiei, vatra imobilă şi dogoritoare a universului25 *.

Pitagora a avut inefabilul prhilegiu de a auzi armonia sferelor; dar vom vedea că şi Ulise a avut această bucurie, atunci când şi-a plecat urechea la cântecul Sirenelor 28.

III. Transferarea funcţiilor apolinice zeului solar

Apolo pitagoreic, dirijorul orchestrei lumii, l-a influenţat cu siguranţă pe Cleanthes, cel mai religios dintre cei trei mari stoici din prima epocă. El socotea soarele, identificat cu Apollon, hegemonikon-vX sau rectorul universului; pătrun-zând însă sub Portic, zeul îşi va pierde caracterul aerian de realitate matematică (armonia şi acordurile sunt de domeniul pur al cifrelor) pentru a coborî pe terenul mai greoi al fizicii.

Cum s-a produs transformarea funcţiilor apolinice către soare? Vom înţelege acest lucru comparând un pasaj din Cratylos cu un capitol din Cornutus, care reia sau comentează explicaţiile lui Cleanthes.

Sub pretextul explicării etimologiei lui Apolo, Socrate expune de fapt, în Cratylos, diferitele aspecte ale zeului chiar dacă mai încolo îi va deforma şi tortura numele pentru a-l face să corespundă cu ideea. La Cornutus, aceleaşi etimologii capătă o valoare nouă.

Apolo este mai întâi „cel care dezleagă”, „cel care spală” 27 explică Socrate. Apolo prezidează ansamblul purificărilor (catharsis), atât al celor care curăţă petele sufletului, cât şi al celor care dezinfectează corpul; al curăţirilor

potrivit medicinii (este un zeu vindecător) şi al celor prescrise de man-tică: fumegări cu sulf, băi, stropiri cu apă lustrală 28. Şi totuşi unii se temeau de numele său ca şi cum ar fi avut o semnificație teribilă, spusese Socrate puțin mai sus: era o. aluzie clară la cei care-l socoteau pe zeu drept autorul morților subite, drept cel care „face să piară” 29.

Lui Cornutus, Apolo-soare îi apare sub dublul aspect de vindecător şi distrugător: „el ne eliberează30 de boli şi le îndepărtează de noi”31 purificând aerul32; uneori însă el pare să corupă atmosfera şi să provoace epidemiile de ciumă, ca în Iliada33. Apolo-soare este distrugător la scară cosmică34: el tinde fără răgaz să transforme umezeala în aburi calzi, lucru care periclitează echilibrul lumii, alterând proporțiile dintre umed şi uscat, cald şi rece35.

A doua funcție apollinică era, după Socrate în Cratylos, arta divinatorie, mantica: Apolo este zeul veridic, fără duplicitate, aploun, cum era numit în dialectul tesa-lian36, însemnând „simplu”, după Platon.

Nu este însă soarele marea lumină a lumii, cel care transformă tenebrele în limpezime? 37

Tot după Socrate, Apolo mai este încă şi „cel care nimereşte totdeauna (la țintă) „ 38. Această denumire se referă la ştiința tragerii cu arcul: zeul este întotdeauna stăpân pe loviturile sale 39.

Săgețile devin la Cornutus razele astrului şi semnifică „azvârlirea în depărtare a razelor” 4°.

A patra funcție a zeului, după Cratylos, este de a supraveghea arta muzicală. El este cel care asigură în acelaşi timp armonia cântecului şi acordul mişcărilor sau revoluțiilor astronomice 41.

Or, soarele, după spusele lui Cornutus, joacă în univers întocmai rolul zeului cu cithara: „el atinge în cadență” (ca pe tot atâtea corzi) fiecare parte a lumii, le armonizează atât de bine încât nu percepem în ansamblul lor nici cel mai mic dezacord; are grijă ca anotimpurile să se succeadă într-un ritm perfect; alcătuieşte din glasurile ființelor vii ca şi din zgomotele naturii o melodie divină 42.

Este vizibil efortul de adaptare a stoicismului. El este cu atât mai evident cu cât comentariile din Cratylos, după care se rânduiesc cele ale Teologiei lui Cornutus, nu dau niciodată impresia că sub numele lui Apolo s-ar ascunde soarele. Totuşi în vremea lui Platon exista deja tendința identificării lor, aşa cum dovedesc textele citate mai sus.

Şi nu numai numele de Apollon, ci şi toate epitetele cu care îl salută Ilomer au trebuit sfârtecate pentru a le face să se potrivească noii personalități a zeului. Heraclit retorul consacră un întreg capitol acestor epitete sau porecle ale lui Apolo, pentru a constata că toate i se potrivesc de minune soarelui, ca o haină croită pe măsură.

Phoibos, este „Strălucitorul”, Hecaergos e „cel care lucrează la distanță” şi distribuie de sus pământului căldura şi frigul; Lykegenes nu înseamnă „cel născut în Lycia”, cum crede poporul neştiutor, ci desemnează pe „autorul luminii matinale” sau al anului & a cărui durată o reglează; Apolo nu se numeşte şi Chrysaor pentru că poartă o sabie de aur, ci pentru că „vezi (o lumină de) aur” atunci când contempli soarele, mai ales la răsărit44.

IV. Apolo şi ciuma din Iliada

Să ne întoarcem acum la Apolo din primul clnt al Iliadei ca să vedem cum se pot potrivi săgeţile sale, care ucid mai întâi câini şi catâri, apoi războinici cu sutele, cu acţiunea uneori răufăcătoare a razelor soarelui.

Acest pasaj avea nevoie să fie „vindecat" şi apărat împotriva relei voinţe a duşmanilor lui Homer. Mai cu seamă Zoii sublinia inconsecvenţa lui Apolo, care ar fi trebuit să pedepsească pe vinovatul cel mare, care era şi şeful, Agamemnon şi în loc de aceasta loveşte în mulţimea anonimă a ostaşilor şi chiar şi In cei care sfătuiseră să fie redată Chryseis. Mai mult chiar, el masacrează cu brutalitate catâri şi clini, sărmane dobitoace care nu aveau nici o legătură cu această chestiune! 45

Se putea răspunde, desigur, că zeul, în marea sa bunătate, loveşte mai întâi în animale în chip de avertisment: nu vrea să-i extermine pe greci, ci vrea să le dea doar o lecţie 46.

Dar dacă se admitea că Apolo desemna soarele, avocaţii apărării aveau la dispoziţie o soluţie „mai filosofică", cum spune scoliastul 47. Este vorba de o epidemie de ciumă (cu-vântul se află chiar la Homer), iar epidemiile de ciumă sunt provocate de căldura excesivă a soarelui: pe timp de arşiţă, focul solar ridică din sol aburi nesănătoşi, care otrăvesc atmosfera, obosesc trupul, provoacă morţi rapide şi neprevăzute 48.

Homer atribuie pe bună dreptate epidemia zeului solar 49. Tabăra grecilor era instalată într-o vale ca un lighean, pe un teren mlăştinos, aşa că nu e de mirare că au fost decimaţi de ciumă 6°.

Admiţând această teză se pot explica foarte bine două particularităţi bizare ale comportamentului lui Apolo. Mai întâi zeul înaintează „aidoma nopţii" (versul 47), deoarece pe timp de ciumă aerul este tulbure, întunecat, ca şi cum ar fi acoperit cu un văl negru. Apoi arcaşul se opreşte „departe" de navele aheilor, ca să-şi azvârle săgeţile (versul 48). Un arcaş adevărat s-ar fi apropiat cât mai mult de ţintă; razele pestilenţiale dimpotrivă vin de foarte departeB1.

Nu este de mirare că patrupedele mor înaintea oamenilor, acesta este un lucru curent în caz de epidemie. Experienţa l-a constatat în repetate rânduri, iar ştiinţa medicală dă şi explicaţii: pe de o parte, animalele mănâncă fără reţinere, „până când îşi umflă burta să crape"; pe de altă parte ele respiră în straturile cele mai joase ale atmosferei, primind astfel direct toate exalaţiile nesănătoase 52.

Motivele date de scolii sunt puţin diferite şi derivă, fără îndoială, din altă sursă decât Heraclit53. Animalele sunt în general mai sensibile decât omul 54, dar câinii şi catârii au motive speciale de a sucomba epidemiilor: unii sunt tot timpul cu nasul în pământ, adulmecând; ceilalţi sunt hibrizi, specie foarte fragilă 55.

Flagelul încetează după nouă zile: „Vreme de nouă zile ploaie de săgeţi căzu peste oştire"...Iar un lucru des constatat de medicină, este că ziua critică în boli este o zi impară 56.

Într-a zecea zi, Ahile stabileşte natura răului: de ce el mai degrabă decât Ulise sau Nestor? Pentru că se pricepea la medicină, fusese doar elevul lui Cheiron, „cel mai drept centaur" 57, care avusese, se zicea, legături cu

Asklepios. Ahile convoacă adunarea: Zeița Hera cea-cu-albe-brațe… Trimise în taină inimii lui Ahile gândul înțelept (vers. 55-56).

Această alegorie arată cum a putut stabili Ahile diagnosticul: aerul (Hera), tulburat şi întunecat timp de nouă zile şi-a recăpătat în a zecea zi luminozitatea sa obişnuită (brațele albe), ceea ce a permis lui Ahile să descopere originea răului şi să incrimineze atmosfera viciată din zilele precedente 58.

Viața şi poezia lui Homer a lui Pseudo-Plutarh se întâl-neşte pe această temă, dar pe o cale ocolită, cu Heraclit şi cu scoliile ea află în pasajul despre ciumă o dovadă că Homer cunoştea bine medicina, mai ales acea parte care se numea „semiologie", sau studiu al semnelor, al simp-tomelor (ea conduce la „etiologie" sau descoperire a cauzelor). Homer nu se înşală atribuind bolile lui Apolo, care pare a fi, spune autorul, nu fără nuanțe, totuna cu soarele"…Anotimpurile şi temperatura sunt reglate de soare, or bolile sunt provocate de o temperatură anormală, fie prea rece fie prea caldă59. Homer ştie din experiență că răsăritul Câinelui inaugurează o perioadă funestă, când zilele sunt fierbinți şi febrele se înmulțesc60.

Dealtfel Homer aşază, într-un fel general, sănătatea bărbaților sub protecția lui Apolo, iar pe cea a femeilor sub cea a Artemidei, umeda lună: aceasta pentru că sexul bărbătesc are o natură „mai caldă"…Apolo l-a făcut pe Te-lemah un băiat atât de frumos. Artemis le-a crescut pe fetele lui Tyndaros. Tot săgețile, adică razele lui Apolo şi ale Artemidei sunt cele care provoacă, la Homer, morțile subite: fiii Niobei cad străpunşi de săgețile lui Apolo, fiicele sale de cele ale Artemidei61.

Toate aceste considerații destul de tehnice despre ciuma din Iliada, despre cauzele bolilor, despre zilele critice, despre fragilitatea catârilor şi toate celelalte, par să provină din surse medicale.

Se ştie că primii medici greci ieşiseră din şcoala pitagoreică. Cel mai vestit dintre ei, adevăratul părinte al ştiinței medicale, a fost Alcmeon din Crotona (către 500), căruia Empedocle îi datorează fără îndoială mult. Puținele lucruri pe care le ştim despre acest genial precursor îngăduie unele apropieri interesante între ideile sale şi cele pe care le-am întâlnit aici. El considera excesul de căldură şi de frig drept una dintre cauzele bolii62. S-a ocupat de semeni şi de cazul catârilor şi catârcelor83.

Un alt medic din şcoala siciliana, Acron, mort după 430, a fost însărcinat cu purificarea Atenei după o epidemie. El atribuia o mare influență aerului şi pentru a-l asana, aprinsese mari focuri în piețe.04

Toate acestea nu sunt decil presupuneri, dar nu trebuie să fim surprinşi dacă dezvoltările lui Heraclit sau Pseudo-Plutarh ar putea decurge, prin numeroşi intermediari, din aceste îndepărtate surse de idei. În acest domeniu al exegezei lui Homer a domnit cel mai mare conservatorism, soluțiile trecând din mână în mână şi crescând ca bulgărele de zăpadă; noi aporturi se adaugă masei, dar nimic din ce se câştigase de generațiile precedente nu este părăsit.

Acest episod al ciumei este intim legat de identificarea lui Apolo cu soarele: tot aşa cum mistica pitagoriciană pare a fi la originea identificării

Apollon-soare, medicina şcolii a putut să se ocupe în mod special de ciuma din cântul I.

Pe de altă parte, pe timpul primei sofistici s-a căutat cu cea mai mare ardoare originea tuturor ştiinţelor la Homer: reacţia viguroasă a lui Platon împotriva acestei manii dovedeşte cât era de răspândită. S-ar putea crede de asemeni că ciuma din Atena din 428 a reactualizat tot ce spusese Homer despre teribilul flagel.

Nu în această epocă identifica Metrodor din Lampsacos ps Apolo cu bila? Aşa cum ştim, şcoala medicală care se inspira din biologia lui Anaxagora atribuia bolile acute unui exces de bilă. Pentru Metrodoros, cauza naturală a ciumei homerice era un fel de „dispoziţie păcătoasă" °5. Săgeţile lui Apolo nu aveau alt sens în ochii săi.

Era oare o replică la tezele pitagoriciene? O replică dată lui Apollon devenit soare? Teoriei medicale a pitagoreicilor, care punea bolile pe seama exceselor de căldură şi de frig? Dar dacă pitagoreicii nft au luat direct parte la disputa din jurul lui Homer, meşterii spacialişti în alegorii fizice, pitagorizând în acest punct precis (aşa cum vedem la Heraclit retorul), au încrucişat spadele cu anaxagoreenii. Problema era pusă şi discutată în jurul anului 430.

Exegeza medicală a lui Metrodor nu a avut viitor. În-cepând cu stoicii şi mai ales cu neoplatonicii din Alexandria, ecuaţia Apolo=soare era atât de obişnuit admisă, încât comentatorii homerici nici nu-şi mai puteau imagina că putea fi altfel: aceasta este, fără îndoială, cauza uitării complete în care a căzut soluţia lui Metrodor.

O dată cu victoria doctrinelor iraniene şi a mithrais-mului, în timpul imperiului, zeul-soare, tot mai copleşitor, va găsi numeroase ipostaze în panteonul grec sau egiptean.

Porphirius cunoaşte nu mai puţin de opt divinităţi 66 ale căror nume evocau aspecte diferite ale soarelui: Apolo, Herakles, Asklepios, Dionysos, Horus, Serapis, Pluto, Cerber67.

Stoicii au deschis larg poarta acestui sincretism, consa-crând un zeu unic, „o singură şi aceeaşi putere, purtând nume diverse în funcţie de oficiile religioase" 68. Cleanthes, mai ales, punând soarele ca „rector" şi gândire a lumii, centru activ din care iradiază focul sau suflul divin de care e pătruns universul, nu mai face decât o distincţie logică între Apolo, Dionysos, Heracles, aspecte sau roluri diverse ale aceleiaşi realităţi69.

V. Artemis şi luna

Artemis, sora geamănă a lui Apolo, are o soartă asemănătoare cu cea a fratelui său. Ea este identificată în exegeza alegorică, cu celălalt astru luminător, luna.

Trebuie să menţionăm că pentru greci, spre deosebire de alte popoare 7°, soarele este bărbat şi luna femeie. Am văzut, în Viaţa şi poezia lui Homer, ce corelaţie se stabilea între soare şi bărbat şi între lună şi femeie, raport stabilit de asemeni în numeroase mitologii ale popoarelor primitive71.

În poemele homerice, Artemis joacă un rol destul de şters. Ea este totuşi prezentă la marea bătălie a zeilor din cântul XX al Iliadei. Poetul o opune Herei, deoarece după exegeza tradiţională, luna „taie aerul" în cursul revoluţiei sale,

cum arată de altfel chiar numele său.72 Scolia din Veneius B la Iliada, XX, 67, care dă un rezumat general al exegezei fizice73, conchide spunând că acest gen de exegeză este foarte vechi, el urcând pină la Theagenes din Rhegium către 525 î.e.n.

Poate că nu îVem dreptul să explicităm prea mult această mărturie, care pare să vizeze principiul şi nu detaliile.

Heraclit retorul face câteva precizări în legătură cu această luptă între aer şi lună şi mai ales în legătură cu înfrângerea lunii care, după părerea sa, era previzibilă: „Aerul este abundent şi răspândit în tot spațiul; luna este mult mai mică şi în permanență umbrită de vicisitudinile atmosferei; uneori eclipsele, alteori ceața sau norii îi interceptează lumina" 7i.

Eustathius aduce unele completări: pe câtă vreme căldura soarelui, explică el, reuşeşte să împrăştie vaporii umezi din aer, luna este neputincioasă împotriva lor: ea nu reuşeşte să învingă rezistența aerului, să-i impună lumina sa, decât noaptea. De aceea poetul o face complice a Artemidei pe Leto, noaptea, care adună săgețile Arcaşei75 căzute din tolbă şi împrăştiate pe pământ76.

Raporturile Hera-aer, Zeus-eter, Proteu-materie sunt inseparabile de exegeza homerică: nu se poate concepe o Hera-aer decât prin referință la miturile Iliadei.

Nu putem spune cu siguranță acelaşi lucru şi despre Apolo-soare. Contribuția exegeților lui Homer la această identificare este mult mai puțin sigură. Ei au putut-o primi din afară, mai exact, aşa cum am presupune, din mediile pitagoreice.

Apolo nu este în Iliada un zeu de prim plan, fiind şi un zeu ostil aheilor. Nu ar fi fost în firea lucrurilor ca home-rizanții să-l ridice la rangul de zeu suprem.

În istoria religioasă a grecilor, Apolo pune stăpânire, oarecum prin violență, pe tronul tatălui său Zeus. In exegeza alegorică, soarele ia locul eterului. Este o regresiune: eterul impalpabil şi îndepărtat al primilor fizicieni avea un anumit caracter, dând despre lume o explicație aproape metafizică. El este înlocuit cu soarele material, bulgărele de foc vizibil în care religiosul Cleanthes adora pe marele stăpân al universului...

Stoicii au reuşit să impună atât de bine imaginea arcaşului Apolo azvârlind razele solare, încât astăzi o privim fără nici o surpriză. Tot aşa învățăm în mitologiile noastre şcolare, fără să ne mirăm câtuşi de puțin, că Diana şi luna erau una şi aceeaşi persoană.

Or, trebuie să ne dăm seama bine că aceste adevăruri nu erau mai bine stabilite pe vremea lui Cleanthes. Decât identitatea dintre Zeus şi eter, Ilera şi aer. Ele s-au impus definitiv, deoarece au primit sprijinul credințelor religioase şi nu pentru că erau, mai mult decât celelalte, expresii ale adevărului. Mithra l-a ajutat pa Apolo (care se preta de altfel destul de bine) să devină sau cel puțin să rămână soarele, în timp ce nici o zeiță, trăind printr-un cult, nu a venit în ajutorul Herei pentru ca ea să rămână aerul.

Capitolul IX

HOMER SAVANT INFAILIBIL

Aşadar Homer a înveşmântat în aparenţe umane şi nume divine cele patru elemente, demiurgul şi materia, soarele şi luna. Zeii săi debordând de viaţă, ocupaţi să se iubească sau să se bată, personificau forţele cosmice, care când se atrăgeau şi se uneau, când se ameninţau şi se ciocneau în gigantice bătălii. Homer, cel mai mare dintre fizicieni, ne-a dezvăluit, în alegorii, secretele naturii.

El cunoştea minunat de bine aceste secrete, orice ar fi zis Platon. El se mişca pe terenul ştiinţific cu uşurinţa unui spirit atemporal.

Campionii exegezei alegorice nu puteau admite în poemele sale erori, inexactităţi, urme de ignoranţă, căci acest lucru ar fi fost cu desăvârşire ilogic. Cum s-ar fi putut concepe un Homer luminat doar atunci când ascunde adevărul sub vălul simbolului, dar ezitant şi supus erorii îndată ce se aventurează să vorbească limpede? Cine credea în limbajul alegoric trebuia să creadă, ca un corolar, în infailibilitatea poetului, în competenţa sa universală.

Nu putem pierde ocazia de a urma pe acest teren pe Cra-tes şi pe Strabon, pe Asclepiade şi Moero din Bizanţ. Este o adevărată plăcere să urmăreşti subtilele lor turnire, pentru apărarea dificilei lor poziţii, fiindcă ei arată tot atâta îndemânare în mânuirea armelor obişnuite ale criticii, cât şi a scutului alegoric.

Inteligenţa critică a lui Aristarh şi a şcolii din Alexandria nu-i cerea lui Homer să fie în avans faţă de cunoştinţele ştiinţifice ale timpului său. Dacă un pasaj nu se potrivea cu vreuna din datele ştiinţei, soluţia trebuia căutată în „obicei" adică în credinţele, obişnuinţele de gândire sau de viaţă pe care le descrie epopeea.

Recurgerea la obicei, pentru a rezolva dificultăţile pe care le ridica lectura poeţilor, era bine cunoscută şi de Aris-totel, care a codificat-o în Poetica 2. Însă comentatorii lui Homer o aplicau demult. Am citat, în legătură cu Zenon, un text cam eliptic din Dio Chrysostomos, după care Zenon, după Antisthenes şi înainte de Perseos din Citium, distingea la Homer între „ceea ce este conform cu adevărul şi ceea ce este conform opiniei" 3. Prin opinie se înţelegeau probabil credinţele populare sau cele din epoca lui Homer; Antisthenes enunţase, încă din timpul lui Socrate, acel mare principiu, atât de necesar pentru explicarea unui autor, al contextului istoric; deci că autorul, chiar Homer, reflecta cu necesitate opiniile curente ale timpului său, ulterior perimate, sau credinţele mulţimii pe care spiritele luminate nu le împărtăşeau.

Zenon a aplicat această înţeleaptă metodă, comentându-l pe Homer, în vremea în care era încă sub influenţa cinică, urmat fiind şi de discipolul său Perseu. Nu acelaşi lucru s-a petrecut cu Crates din Mallos şi cu şcoala din Pergam. Crates apăra atotştiinţa lui Homer, ca şi autenticitatea a aproape tuturor pasajelor respinse de rivalul său Aristarh.

Aceeaşi opoziţie ca între Aristarh şi Crates se regăseşte la geografi. Eratosthene (între 250 şi 220) considera descrie rile şi itinerariile homerice ca pură fantezie; dimpotrivă, Strabon (secolul lui Augustus) susţinea că poetul este reiat h precis, că el scria cu scopul de a instrui şi nu doar de a distra 4.

Pentru a-l acorda pe Homer cu ştiinţa timpului lor, Crates din Mallos şi ai săi, imitaţi de Strabon, sunt adesea nevoiţi să siluiască textul şi chiar să-l

modifice. Ceea ce Homer nu spune, este pus să spună, iar dacă vreun pasaj pare a fi o erezie ştiinţifică, este ingenios corectat pentru a-l pune în acord cu ortodoxia. Cele câteva fragmente păstrate de la Crates sunt edificatoare în acest sens.

Heraclit alegoristul a păstrat şi el unele urme din acest efort de a stabili infailibilitatea homerică. Însă principalul nostru martor rămâne Viaţa şi poezia lui Homer, obiectul însuşi al acestui mic tratat fiind de a-l arăta pe Homer precursor şi inspirator al savanţilor şi filosofilor.

Materia este uriaşă şi trebuie să ne limităm la punctele cele mai interesante. Ne vom mulţumi să punem în lumină, pe urmele exegeţilor noştri, cunoştinţele deosebite ale poetului despre stele şi soare, despre structura universului şi sfericitatea pământului, despre maree, cutremure, eclipse.

I. Astronomia lui Homer

Homer, recunoaşte retorul Heraclit, nu avea drept scop predarea astronomiei. De aceea nu trebuie să vedem în opera sa un tratat complet despre stele; el scrie Iliada şi Odiseea şi nu Fenomenele; el este Homer şi nu Arătos sau Eudoxos 5. Insă puţinul pe care l-a spus în treacăt despre aştri, arată că el cunoştea bine subiectul.

Cele patru versuri în care descrie constelaţiile gravate pe scutul lui Ahile suntunul din acele pasaje vrăjite care au obsedat memoriile. Ele erau atlt de definitive, încât Odiseea le-a reluat pentru a le insera într-unui din episoadele sale: navigaţia lui Ulise pe plută. Începutul este puţin deosebit: făurarul divin zugrăveşte pe scut „Pleiadele, Hyadele, forţa lui Orion"; Ulise, plutind în plină mare, nu-şi deslipeşte privirea de la „Pleiade şi Boarul care apun târziu"…Dar mai departe Iliada şi Odiseea sunt în acelaşi glas:

Şi Ursa, căreia i se spune şi Carul cel Mare, ţintind Orionul şi pe loc rotindu-se; niciodată Carul nu se îmbăiază în apele Oceanului6.

Homer nu se înşelase oare declarând că Ursa este singura constelaţie vizibilă în permanenţă deasupra orizontului? Toate stelele situate în jurul polului boreal sunt în aceeaşi situaţie… Pentru a scăpa de această obiecţie, Crates suprima fără înconjur micuţul cuvânt „singura" 7. Strabon credea că-l poate apăra pe Homer fără a recurge la această măsură radicală: era de ajuns să înţelegem prin Arctos nu Ursa, ci întreg cercul arctic, mereu vizibil deasupra orizontului. Homer, ştia, de altfel, că extremitatea nordică a pământului era mărginită de Ocean. Scăldarea stelelor în apele Oceanului, înseamnă coborârea lor sub linia Orizontului 8.

Ursa se roteşte „pândindu-l pe Orion"…Acest lucru este conform cu datele astronomiei: Ursa mare descrie un cerc mic, Orion un cerc mai mare, însă cele două revoluţii se împlinesc într-un timp egal 9.

Pleiadele nu ridică mari dificultăţi.

Astronomia veche, totuşi, număra şapte, dar nu se văd decât şase stele. Arătos, în Fenomenele sale, nota această particularitate. Legenda dădea seama în felul său. După poeţii ciclici, Pleiadele erau cele şapte fete ale oceanidei Pleione şi ale uriaşului Atlas. Cele şapte fete o urmau cuminţi pe Artemis Vânătoarea, când fură zărite de vânătorul Orion, dorite de el şi urmărite. Lui Zeus i se făcu milă de ele şi le transformă în stele. Una dintre ele, Electra, şi-a

părăsit locul de pe firmament pentru a nu vedea ruina Ilionului, întemeiat de strămoşii săi. Iată de ce pe cer nu se văd decât şase Pleiade, deşi ele sunt şapte: cea de-a şaptea fugiss desfăcându-şi părul... Ea apare din timp în timp, în chip de cometă, târând prin noaptea înstelată coama sa de lumină l0.

Homer ştia şi el că una din Pleiade lipsea ds pa cer. EL o spune în limba sa plină de imagini, atunci când vorbeşte de porumbițele care aduc ambrozia lui Zeus.

În cântul XII al Odiseei, Circe li prezice lui Ulise primejdiile care îl pândesc pe drumul întoarcerii. După ce se va strecura prin fața Sirenelor, se va izbi de Stâncile Plankte, două stânci redutabile.

Şi nici o zburătoare nu le trece/Nici înseşi porumbițele sfioase/Ce-aduc la tatăl Joe ambrozia. /Mai sfârtecă din ele câte una/... Stânca netedă, dar Joe, /Părintele trimite-n locu-i alta, /Ca iar să fie numărul acelaşi.11

Nu se putea găsi o pasăre mai potrivită pentru a-i duce ambrozia lui Zeus, decât rapida porumbiță, fără pată şi fără răutate 12. Dar se cade oare, rânjeau Zoilii, ca stăpânul zeilor să fie hrănit cu ciocul ca un pui? Ei, dar porumbițele sunt alegorice...

Ptolemeu Chemnos a tratat şi el acest grav subiect13. Photios a cărui Bibliotecă dă tabla de materii a unei mulțimi de lucrări pierdute, ne-a păstrat titlul acestui eseu: „De ce poetul pune nişte porumbițe să-i hrănească pe zei? Ce au spus despre aceasta regele Alexandru şi Aristotel" u. Eustathius, care avusese desigur în mână cartea lui Ptolemeu a rezumat discuțiile acestora; un al treilea interlocutor, Chiron din Amphipolis, intervenea în acest dialog în genul lui Plutarh, în care fiecare personaj dezvolta un aspect al chestiunii.

Dar cinstea de a fi degajat prima „adevăratul sens" al porumbițelor homerice, a revenit poetei Moero din Bizanț în Mnemosyne. Criticul Crates, cel d; n Mallos, desigur, şi-a însuşit ideea poetei, prezentând-o ca p3 o descop3rire personală: o ştim de la Asclepiade din Myrlea, dintr-un fragment citat de Athenaios 15.

Cum ați ghicit, porumbițele desemnau pentru toți aceşti autori stelele Pleiadei. Răspunzătoare p3ntru această alegorie este o asemănare de nume: o singură literă deosebeşte Pleiade de Peleiade, numele poetic al porumbițelor. Pândar întrebuințează chiar această ultimă formă pentru a numi „Pleiadele care trec prin apropierea lui Orion" 18. Eschil scoate şi el din această omonimie o frumoasă imagine: „(Pleiadele), aceste porumbițe fără aripi" 17. De la tremurătoarele porumbițe ale Odiseei, se trece în chip firesc la lumina tremurătoare a stelelor. Apropierea este veche, cel puțin din vremea lui Eschil.

Una dintre Pleiade este invizibilă pe firmament, legendara Electra părăsindu-şi locul dintre surorile sale, când văzu ruina Troiei. Explicația lui Homer este mai ştiințifică: „mai sfârtecă din ele câte una/... Stânca netedă"...Într-adevăr, atunci când constelația Taurului, care poartă pe grumaz Pleiadele (şi nu pe coadă, cum spune în mod nesocotit o scolie) 18, trece pe deasupra stâncilor Plankte, una din Pleiade este voalată de vaporii care se înălțau în aer".19 Cea de-a şaptea scapă astfel privirii noastre, dar ea există oricum; Arătos o spune în termeni proprii, Homer o indică în limbaj figurat: „Zeus Părintele trimite-n locu-i alta, ca iar să fie numărul acelaşi"20.

Ambrozia pe care aceste fragile zburătoare o duc lui Zeus Părintele este altă alegorie. În dialogul lui Ptolemeu Chemnos, Aristotel o explica regescului său elev Alexandru cel Mare cam în felul următor: zeii care sunt hrăniți de porumbițe, sunt corpurile cereşti; or, aceştia se hrănesc cu vaporii ce urcă din mare (aceasta este o idee curentă în toată fizica greacă, de la Democrit şi presocratici încoace). Aceşti vapori care se ridică, aerieni, ca nişte păsări uşoare şi alimentează focul astrelor nepieritoare, sunt hrana nemuritorilor, ambrozia. Iar sângerosul tribut pe care îl ia stânca înseamnă că pământul absoarbe o parte din aceşti vapori.21 Totuşi porumbițele odiseene aduc ambrozie în mod special lui Zeus, Părintele. Unii exegeți, ținând seamă de această precizare, vorbesc de vapori destinați, nu stelelor în general, ci soarelui în special, soare pe care Platon însuşi, în Phaidros îl numeşte Zeus: „marele Zeus îşi lansează în cer carul înaripat" • ». Această precizare se acordă foarte bine cu fizica stoică: pentru stoici în general şi pentru Cleanthes în special, soarele este definit prin această formulă lapidară: „o făclie gânditoare ieşită din mare" 23, altfel zis un foc înzestrat cu inteligență, care se hrăneşte cu vaporii smulşi Oceanului.

Dacă pentru greci porumbițele evocau Pleiadele, ele aminteau de asemeni cititorilor lui Homer de vestita cupă a lui Nestor decorată tot cu porumbițe, ale cărei particularități i-au intrigat mult pe comentatori24.

Asclepiade din Myrlea scosese multe lucruri din această cupa „împodobită cu cuie de aur", cu „patru toarte şi două porumbițe de aur lângă fiecare din ele"25, lucruri, din care vom reține doar câteva26.

Cuiele de aur închipuie stelele: „pentru că stelele sunt rotunde ca nişte cuie şi sunt înfipte ca nişte cuie în cer" şi pentru că sunt de culoarea focului şi a aurului.

Dar printre stele cele mai de preț sunt Pleiadele, pentru că ele slujesc oamenilor să-şi orânduiască viața, ajută recoltele să crească şi să se coacă, orânduiesc timpul semănăturilor şi timpul secerişului. Aceste Pleiade „hrănitoare" îşi aveau locul marcat pe cupa înțeleptului Nestor, menită să conțină hrană.27 Homer nu a pierdut ocazia de a le pune acolo, cel puțin şase rămase vizibile. Prin calcule subtile, Asclepiade scotea patru Pleiade în vecinătatea torților 28 şi alte două la fund 29.

Deşi Pleiadele apar pe cupa lui Nestor doar cu prețul unor arguții demne de Sosibios, vom fi totuşi indulgenți cu Asclepiade din Myrlea, căci toate raționamentele sale purced din cea mai bună intenție: cea de a glorifica această constelație a Pleiadelor, atlt de scumpă şi de importantă în ochii celor vechi. El dorea, ca după Zeus, să „copleşească cu cinstiri pe aceste tremurătoare porumbițe cereşti, vestitoarele verii şi ale iernii" 3°.

Din sfera stelelor să coborâm la soare. Şi în ce priveşte natura acestui astru sau mărimea sa, ştiința lui Homer este fără cusur. Unele versuri ale epopeii, dacă le solicităm puțin, ne şi oferă dovada.

Anaxagora proclama cu îndrăzneală că soarele era mai mare decât Peloponezul. „Matematicienii" şcolii din Alexandria ştiau că diametrul său e superior celui al pământului. Homer ştia şi el acelaşi lucru. Două versuri o dovedesc, susține autorul Vieții şi Poeziei lui Homer, care le citează fără altă explicație.31 Trebuie, desigur, să le înțelegem în felul lui Crates şi să scoatem

dintr-unul că soarele „depăşeşte pământul” 32, din celălalt că îl întrece şi într-o parte şi în cealaltă.33

Aristotel apare în ochii alegoriştilor ca adăugind celor patru elemente tradiționale a cincea esență, eterul: un foc infinit de pur, din care sunt alcătuite astrele şi soarele. El se defineşte prin opoziție cu focul terestru. Acesta din urmă are o mişcare ascendentă, nu are suflet pentru a-i comunica viață, este supus schimbărilor şi morții; eterul este animat de o mişcare circulară, este înzestrat cu suflet, este etern şi nepieritor34. Homer şi-a dat seama că focul soarelui este făcut din această substanță superioară: pentru el soarele este viu 35, deoarece „este zeul care vede tot, zeul care înțelege tot” 36. El este stăpân pe mişcarea sa, pe care ar putea să o modifice după vrerea sa; nu amenința el că:

Eu pe ceea-lume/Voi scăpata şi lumina-voi morții? La care Zeus răspunde:

Tu Soare, luminează – aici pe Zeii/Nemuritori, pe muritori oameni/De pe pământul darnic în bucate.37

Când Ahile se apropie de Hector, în ultimul act al tragicei urmăriri, lancea îi vibrează pe umăr şi strălucirea vârfului de bronz era asemenea „unui foc arzător sau soarelui la răsărit”.38 Pentru cei care ştiu să vadă delicatele nuanțe homerice, acest vers este de o precizie infinită: Homer numeşte focul înaintea soarelui, dovadă că nu le confunda; dar le numeşte împreună, pentru că soarele, când răsare, este în ardere; el arde vaporii şi umezeala nopții şi aceasta îi dă culoarea roşiatică.39

II. Structura universului, Sâericitatea pământului

Dacă îi lăsăm deoparte pe Orfici, pentru care lumea era ovală (oul lui Phanes) şi pe câțiva excentrici care îi atribuiau forma de con, Întreaga antichitate grecească a considerat Întregul univers ca o sferă, figura cea mai perfectă.40 La limita exterioară a sferei, se află după Platon locul supracelest, pină la care urcă procesiunea zeilor şi sufletelor fân Phaidros) pentru a contempla Ideile, Frumosul şi Binele. Pentru stoici, sfera cosmică este înconjurată de vidul infinit.

Cât despre locul ocupat de pământ în univers, cei vechi au considerat aproape în unanimitate că planeta noastră se află în centrul sferei cosmice. Philolaos, totuşi, punea în centrul sferei o masă de foc, mama zeilor, adică vatra din care se născuseră toate corpurile cereşti. Dacă această doctrină a supraviețuit datorită conținutului său mistic, savanții din şcoala pitagoreică renunțaseră la ea odată cu Ecphantos din Syracusa, care punea pământul în centru, făcându-l să se rotească în jurul propriei axe.

Care era forma pământului? Anaximenes îl credea plat şi întreg secolul cinci l-a crezut astfel, inclusiv Parmenide şi Democrit. Cine a fost primul care l-a declarat sferic? Fără îndoială Archytas din Tarent. Platon va fi primit această revelație de la el. In Phaidon, Socrate declară că s-a lăsat convins de această uimitoare noutate.41 In secolul următor, Eratosthenes (aprox. 284-202) va reuşi să măsoare circum-feriața globului cu o precizie uimitoare. El o evalua la 252.000 de stadii, sau de 50 de ori distanța Alexandria-Smyrna: procentul erorii sale nu e decât de 3% în plus.

Ce figură făcea Homer In fața acestor descoperiri ale ştiinței greceşti?
1F3

El îşi precizase concepția sa asupra lumii în cântul VIII al Iliadei, în care Zeus amenință să-i azvârle pe zeii care se opun voinței sale: în pâclele Tartarului, la porțile de fier şi pragul de aramă; acolo departe în prăpastia de ceață, deschisă sub pământ, tot atât de jos aflată sub Hades, pe cât cerul se-nalță deasupra pământului.41

Aşadar pământul, un fel de platou înconjurat de fluviul Ocean, se află la egală distanță de cer şi de Tartar: unul se întinde în sus, deasupra noastră, în lumină; celălalt se află jos, sub picioarele noastre, închisoare întunecoasă în care sunt înlănțuiți Cronos şi Titanii. Hades-ul este într-un fel dosul pământului, sau mai degrabă pare aşezat în grosimea solului.43 „Criticii" care îl studiau pe Homer în acelaşi spirit ca şi Crates refuzând să admită că poetul n-ar fi avut noțiuni tot atât de avansate asupra formei şi organizării lumii ca şi savanții alexandrini, nu rețineau din acest pasaj decât un lucru, anume că pământul se afla la egală distanță de susul şi de josul universului. Aşadar, pentru Homer, cerul trasa, simplu, conturul emisferei superioare, iar Tartarul, simetric cu cerul, pe cel al emisferei inferioare. Într-o scolie din Ve-netus A se spune în termeni proprii: „în acest pasaj, Homer stabileşte că lumea este o sferă, plasând pământul în centru"...O sferă nu este prin definiție o figură ale cărei puncte aflate pe suprafață se află la distanță egală de centru? „Or, Homer arată aici că dreptele trase de la pământ până la limitele universului (cer şi Tartar) sunt egale" 44.

Pentru a stabili cu putere că lumea homerică este o sferă şi că pământul este altă sferă, mai mică, aflată în centrul primei, s-au căutat numeroase argumente, dintre care unele nu erau lipsite de subtilitate.

Heraclit retorul ne dă aceste soluții, ocupându-se, într-o digresiune făcută în cursul exegezei alegorice a Scutului. El prezintă aceste dovezi puțin confuz; el nu pare să observe că sfericitatea lumii era altceva decât sfericitatea pământului. În orice caz, el are meritul de a ne fi păstrat aceste materiale.

Primul argument este scos din trei epitete homerice ale soarelui.45 Poetul îl numeşte „neobosit" pentru că nu se culcă niciodată seara pentru a se trezi în fiecare dimineață, ci îşi continuă fără încetare cursa circulară. Elector poate avea două sensuri: sau că zeul „nu cunoaşte patul" şi astfel se regăseşte în ideea precedentă, sau, mai probabil, că se roteşte în jurul lumii. Hyperion este cel mai semnificativ: el ar'insinua că soarele este în permanență deasupra pământului.46

Putem completa datele lui Heraclit cu Strabon şi Viața, luând lucrurile de la bază.

Este vorba de a împăca aparențele de eroare ale textului sacrosanct cu realitatea ştiințifică. Oare Homer punând soarele „să se ridice" şi „să se culce", nu presupunea că a-cesta îşi oprea în fiecare seară cursa la Apus, în loc să şi-o continue pentru a lumina alte părți ale globului nostru?

Dar, mai Întâi, da unde răsare soarele, în zori, în poemele homerice? Din Ocean:

Când soarele din strălucita mare/Ieşi pe bolta cerului de-aramă/

Spre-a lumina pe zei…47

Şi unde se cufundă soarele când apune? Tot în Ocean:

Atunci sclipirea soarelui cade-n Ocean şi-n urma ei coboară, pe mănoasa glie noaptea întunecată.48

Acest Ocean homeric, în care Aristarh nu vedea decât un fluviu, era pentru Crates „marea cea mare”49. După Crates, Homer ştia că pământul este scăldat şi la est şi la vest de mare; ştia că continentul nostru nu e decât o insulă, înconjurată din toate părțile de apă, ceea ce susținea şi Posidonius, în tratatul său despre Ocean scris între 87 şi 65 î.e.n.50

Toate acestea nu sunt decât un preludiu. Homer întrebuințează un limbaj figurat, spunând că soarele sau stelele urcă din Ocean sau coboară pentru a se scălda. Prin Ocean el înțelege orizontul, linia ideală care „separă partea vizibilă a lumii de cea invizibilă. El nu înțelege o cădere reală în ape, ci descrie doar spectacolul aparent”.51

Cleandros din Syracusa, autorul unui tratat despre Orizont, atribuia lui Homer prima idee a acestei noțiuni ştiințifice. Chiar dacă nu cunoştea numele, poetul cunoştea lucrul: când vorbea de o stea „ieşind din apele Oceanului”, era o manieră poetică de a spune că răsărea deasupra orizontului. Este adevărat că ea era atunci mai strălucitoare, ca şi cum s-ar fi spălat.52

Strabon scria şi el: „Homer înțelege prin Ocean orizontul, îp care şi din care soarele apune şi răsare”.53

Soarele lui Homer nu se stinge deci în fiecare seară în valuri, ca o torță, ci îşi continuă cursa în jurul pământului. Un ultim text al Odiseei o confirmă, dacă mai era nevoie: nu vorbeşte oare Ulise de punctul în care „soarele care străluceşte pentru cei vii merge sub pământ”? 54 El îşi continuă deci cursa şi merită cu prisosință epitetul de Hyperion: „cel ce păşeşte pa deasupra”, căci el străluceşte fără încetare peste vreo parte a globului.

Ne reîntllnim astfel cu Heraclit., nu fără dificultate, urmărind penibilele străduințe ale exegeților de a-l face savant pe Homer.

Urmărind să demonstreze că Homer cunoştea „sferici-tatea lumii”, Heraclit aduce un al doilea argument, epitetul homeric al nopții: thoe. B5 Cuvântul poate avea două sensuri: „rapid” sau „care se termină cu vârf”…Ambele sensuri i se potrivesc de minune.

„Noaptea urmează acelaşi curs ca şi soarele şi întregul spațiu părăsit de el este imediat ocupat de ea şi de umbrele sale… Ea este ca legată de soare care o târăşte după el, amândoi mergând cu aceeaşi viteză”.58 Noaptea este aşadar la fel de rapidă ca şi dăruitorul luminii.

Însă thoe înseamnă şi „ascuțită”, continuă Heraclit şi acest lucru este exact: Homer aplică acest calificativ uncr insule, în Odiseea:

Apoi se îndreaptă spre Insule Ascuțite. 57 Or, savanții afirmă că noaptea sfârşeşte în spațiu printr-un vârf ascuțit. Ea nu este altceva decât proiecția umbrei pământului, pe partea opusă iluminării solare. Întrucât discul solar este mult mai mare decât diametrul pământului, umbra proiectată de pământ, pe care o numim noapte, descrie un con… Se poate deci spune cu cea mai mare rigoare că este ascuțită! Numind „ascuțită” această umbră a nopții, încheie

triumfal Heraclit, Homer a tranşat cu un singur cuvânt mii de discuții filosofice.” 58

Uimitoare ingeniozitate, în slujba unei şi mai uimitoare credințe!

Argumentul dovedeşte nu propriu-zis sfericitatea pământului, ci că soarele este mai mare ca pământul.

Dintr-un pasaj din Diogene Laertios, rezultă că aceasta era învățătura dată In şcoala lui Posidonius:

Soarele e mai mare decât pământul, spune acelaşi (Posidonius) în cartea VIII a Fizicii sale. El este şi sferic, spun cei din şcoala sa, la fel ca şi lumea; el este „foc”, căci face tot ce face focul; el 'este mai mare ca pământul, de vreme ce acesta este în întregime luminat de el, ca şi cerul; faptul că pământul aruncă o umbră în formă de con dovedeşte că soarele este mai mare (decât el).5' Plutarh cunoaşte şi el această exegeză subtilă a nopții „conice”…El face aluzie în tratatul său De fade în orbe lunae, atunci când vrea să demonstreze că luna este mai mică decât pământul.60 In momentul eclipselor, explică el, matematicienii urmăresc traiectoria astrului întunecat în fascicolul de umbră proiectat de pământ; luna, după calculele lor, trebuie să parcurgă o distanță de trei ori mai mare decât diametrul său pentru a traversa fascicolul de umbră. Insă umbra planetei noastre este mai îngustă decât planeta Însăşi: căci fascicolul ei se îngustează tot mai mult în spațiu pentru a se termina printr-un vârf ascuțit. „Acest fapt, continuă Plutarh, poate cu oarecare ironie, nu i-a scăpat lui Homer, aşa cum spune (celălalt): el numeşte noaptea „ascuțită” tocmai din cauza umbrei care se termină printr-un vârf ascuțit”. 61

Această descoperire a astronomilor greci a formei nopții izbise puternic spiritele: numeroşi autori, după Plutarh, menționează această curiozitate.62 Primul care s-a gândit să o transpună în poemele homerice, dând epitetului thoe al nopții un sens bine atestat, trebuie să se fi crezut autorul urni descoperiri extrem de excitante.

Un al treilea fapt demonstrează, după Heraclit, că Homer cunoştea sfericitatea pământului. Este vorba de precizia verbelor folosite pentru a caracteriza acțiunea vânturilor.

Vântui de nord, Boreas,. Rostogoleşte valul uriaş”; vântul sudului, NoLos îi „împinge1'.63

Heraclit, se pare, nu a văzut toată importanța argumentelor ps care le extrăgea din unele comentarii homerice. Fără îndoială, primul vers citat: „Boreas rostogoleşte valul enorm” ora singurul utilizat pentru a arăta că Homer cunoştea forma sferică a Oceanului. Aşa cum arăta o scolie „apa mărilor adopta forma sferică a pământului”, „acoperind cea mai mare parte şi nelăsând la suprafață decât continentele”…M Verbul kylindei evoca pentru exeget, nu răsucirea valurilor, ci deplasarea lor pe curba mărilor.

Punlnd accentul pe diferența dintre cele două verbe prin care Homer caracterizează acțiunile lui Boreas şi Notos, unul rostogolind valul, celălalt împingându-l, exegetul trudea către o altă concluzie, aşa cum arată pasajele similare din scolii şi din Pseudo-Plutarh.

Să rostogoleşti un obiect, înseamnă să-l faci să treacă dintr-un loc mai ridicat în altul mai jos, urmând o pantă care uşurează mişcarea; a-l împinge,

dimpotrivă, înseamnă să-l faci să urce acea pantă, deci acest cuvânt evocă un efort mult mai mare.65 Or, Homer nu foloseşte la întâmplare aceste două cuvinte: el ştie că polul nord „se află deasupra pământului, în raport cu regiunile pe care le locuim şi că polul sud se află mai jos”. 66 Explicația dată de Porphyrios este destul de asemănătoare: „Homer ştiind că pământul locuit se află mai la nord şi este mai ridicat, iar partea opusă se află mai la sud şi se află mai jos în raport cu noi, a spus cu dreptate că Boreas rostogoleşte valurile, deoarece suflă dintr-un loc mai ridicat”.67

Această exegeză este desigur anterioară celei a „nopții ascuțite” şi presupune încă credința într-un pământ aproape plat, însă uşor înclinat spre sud, credință care a lăsat urme într-o doxografie a lui Aetius: „Diogene din Apollonia şi Anaxagora presupuneau că odată ce lumea a fost aşezată la locial ei şi animalele au răsărit din pământ, universul (cele ce urmează arată însă că era vorba de pământ, temelia sa solidă) s-a înclinat singur68 înspre partea meridională pentru ca unele părți să devină de nelocuit, 69 altele locuibile, după cum ele erau înghețate, toride sau temperate”. 70

Doxograful atribuie aceeaşi opinie lui Empedocle, în termenii care se apropie şi mai mult de comentariile homerice: „Aerul cedând sub elanul soarelui, polii s-au înclinat: (regiunile) boreale s-au ridicat, cele australe s-au coborât, antrenând întreaga lume”. 71

Este dealtfel un soi de prejudecată populară că spre nord „se urcă”, iar spre sud „se coboară”…Este foarte posibil ca Homer să fi cedat mai mult sau mai puțin conştient acestei prejudecăți, diferențiind activitatea vânturilor. Vechii comentatori au subliniat faptul că poetul cunoscuse diferența de nivel intre nord şi sud; au continuat sa repete acest lucru chiar şi când s-a ştiut că pământul e rotund: ba chiar mai mult, Heraclit amestecă prosteşte aceasta dovada cu cele ale sfericității pământului! 72

Iată o ultimă dovadă, pentru Heraclit, că în ochii lui Homer pământul este rotund: poetul îl arată când luminat, când fără limite. Aici raționamentul alegoristului, deşi puțin schematizat, este foarte clar; îl vom regăsi, mult mai dezvoltat, într-o scolie a lui Porphyrios.73

La drept vorbind, e vorba de a rezolva o contradicție la poet; cu ajutorul gramaticii, puternic sprijinită de geometrie, el va fi nu numai absolvit de orice reproş, dar va ieşi din acest impas aureolat de o nouă glorie ştiințifică.

În multe locuri Homer numeşte pământul „infinit” sau fără margini74; dar, în altă parte, Hera spune: „Mă duc să văd marginile (extremitățile) pământului roditor” 7d.

Pământul este deci pentru el în acelaşi timp mărginit şi fără margini? Da şi acesta este un fel de mister geometric pe care Homer îl cunoştea. El ştie că pământul este rotund, sau mai exact sferic. Or, cercul este în acelaşi timp limitat şi nelimitat: limitat, deoarece circumferința sa se poate măsura şi traduce printr-o cifră precisă; nelimitat, deoarece în el, aşa cum nota Heraclit din Efes, „începutul şi sfârşi-tul se confundă”. 76 In vreme ce o linie, (latura unui pătrat, de exemplu) are un punct de plecare şi un punct de sosire care-i formează limitele, cercul, închis asupra lui însuşi, nu începe şi nu sfârşeşte

nicăieri, este in-finit. Sfera are aceleaşi proprietăți, care deci se extind şi la globul nostru.

Insă în cuvântul apeiros (nelimitat), prefixul nu este neapărat negativ. Exemple scoase din alte cuvinte greceşti arată că acest prefix poate fi echivalent cu „numeros" sau „egal"...Or, aceste două noi sensuri se potrivesc de minune sferei: se poate spune că ea are limite în acelaşi timp numeroase şi egale, toate liniile pornind din centrul ei pentru a atinge un punct al suprafeței sale punând o limită; iar toate aceste linii sunt de lungime egală.

Homer ştia deci că pământul şi lumea sunt sferice. Nu lipseşte acestei teoreme decât obişnuita concluzie a Elementelor lui Euclid, pe care toți şcolarii noştri o repetă încă: „...Cee? Ce trebuia demonstrat". 77

Se pronunțase oare Homer asupra pluralității lumilor? Este una din problemele pe care nu o putea ignora nici ui filosof antic. Ionienii Anaximandru şi Anaximene, atomişti Leucip şi Democrit afirmau existența unei infinități de lumi în spațiul infinit. Şcoala lui Epicur profesa aceeaşi credință: lui Metrodor din Lampsacos i se părea tot atât de straniu să-şi închipuie un spațiu cu o lume unică, ca şi un imens câmp de grâu pe care nu ar fi crescut decât un spic. Aceste lumi nenumărate sunt în afara vederii noastre; ele sunt după imaginea lumii noastre, cu sfera lor de stele ca decor periferic.

Totuşi, teza unicității lumii avea de partea sa un număr mai mare de gânditori şi autoritatea celor mai mari nume: o susținuseră eleații, Heraclit, pitagoricienii; Platon, Aris-totel, Zenon şi Porticul o sprijiniseră cu toată greutatea autorității lor.

Cum era de aşteptat, Homer a fost hărțuit de partizanii celor două teze. Se poate citi în filigran, în Pseudo-Plutarh, schema acestei controverse.

Să amintim mai întâi că, în terminologia filosofilor greci, universul se numea în mod obişnuit „întregul" 78. Or, Homer foloseşte acest cuvânt la plural atunci când vorbeşte de împărțirea teritoriilor cosmice între Zeus, Hades şi Posei-don. 79 li folosea oare pentru a-şi afirma credința în pluralitatea lumii? „Panta" înseamnă oare „lumile"? Autorul platonizant al Vieții şi poeziei lui Homer pare să respingă această teză, notând că este vorba aici de o folosință poetică şi curentă la Homer, a pluralului pentru singular. 8°

Pentru Homer lumea este unică, ne asigură Pseudo-Plutarâi; ea este în acelaşi timp limitată81, contrariu a ceea ce afirma un platonician aberant, Heraclid Ponticul. S2 Dacă ar fi fost infinită atunci nu ar fi putut fi împărțită, aşa cum o face Homer, într-un număr determinat de părți 83

III. Mareele şi Ckarybda

Spațiul cuprins între pământ şi cercul lunii este teatrul multiplelor fenomene, cărora Aristotel le-a impus numele de „meteorologice": vânturi şi ploi, tunete şi fulgere, curcubee, eclipse _ gânt dramele obişnuite care se joacă în această regiune sublunară, acolo domneşte tulburarea şi agitația, în timp ce sferele soarelui, planetelor şi stelelor fixe se mişcă în pace şi seninătate.

Va trebui să dăm crezare lui Pseudo-Plutarh 84 sau scoliilor 8S că Homer a cunoscut bine originea şi natura vântu-rilor, ploilor, curcubeului pe care îl numeşte Iris. A-i urmări în detaliu ar însemna să mergem prea departe.

Să ne mulțumim să notăm că lacrimile de sânge vărsate de Zeus la moartea lui Sarpedon M sau rouă însângerată pe care o împrăştie în cântul XI al Iliadei 87 se explică, ştiințific: este sângele nenumăraților morți ai războiului cărați de râurile Troadei, sânge evaporat la soare şi recăzut sub formă de ploaie sau rouă 88.

A cunoscut Homer fenomenul mareelor? Această problemă merită mai multă atenție, căci este legată de povestea Charybdei.

Se ştie că Pytheas din Marsilia (către 310 î.e.n.) petrecuse un timp pe coastele bretone şi întrevăzuse coincidența între creşterea apelor şi poziția lunii. Cel care a stabilit însă cu claritate relația dintre cele două fenomene a fost Posidonius. Ritmul respirator al Oceanului, acordat cu ritmul creşterii şi descreşterii lunii era pentru el o ilustrare a „simpatiei universale" propovăduită de stoicism: în acest trup uriaş care este universul, diferitele membre sunt legate prin-tr-un fel de simbioză, exercitând o reacție continuă unele asupra altora, fiecare modificare într-o parte a cosmosului repercutându-se la infinit asupra celorlalte.

Posidonius credea că Homer cunoscuse mareele şi dădea şi două dovezi: poetul vorbeşte de stânci care sunt când ascunse, când la suprafață; el numeşte Oceanul un fluviu.

Pentru Strabon, care ne aduce la cunoştință aceste exemple, primul dintre argumente este valabil, al doilea nu: nu se poate zice despre flux că seamănă eu curentul unui fluviu şi cu atât mai puțin despre reflux89.

Strabon dăduse totuşi şi el, câteva rânduri mai sus, o dovadă foarte asemănătoare cu cea adusă de Posidonius: lui Homer nu-i era necunoscut fluxul şi refluxul, deoarece numeşte Oceanul „cel care revine pe urmele sale" 90; îl mai numeşte de asemenea „cel ce curge în tăcere" 91. Nu era aceasta o aluzie la mişcarea lentă şi liniştită a mareei? 92

Insă proba decisivă, în ochii geografilor, o furniza Charybda.

Sa ne amintim de prețiosul sfat dat de Circe lui Ulise: el va trebui să aleagă între Skylla, monstrul cu şapte capete şi Charybda, cealaltă stâncă, „în care e-un mare şi-nfrunzit smochin sălbatic. /Sub el stă bala cea din zei, Charybda, /Şi soarbe ape negre. Ea de trei ori pe zi sloboade apa şi de trei ori/O-nghite groaznic. /Dar ferească zeii/Să fii acolo când ea soarbe valul. /Nu poate să te mântuie nici însuşi/Poseidon de rău." 93

Valul sorbit şi apoi slobozit de Charybda, este fluxul şi refluxul. Trebuie să se țină seama de amplificarea poetică pentru intensitatea fenomenului şi să se admită şi o exagerare în calculul frecvenței: „de trei ori", zice textul, când de fapt fluxul şi refluxul nu se produc decât de două ori pe zi. Eroare a poetului, sau eroare a copistului, conchide Strabon, pe urmele lui Polybiu.94

Revenind însă mai departe la această Charybda care îi stă pe suflet, el explică lucrurile altfel şi mult mai amănunțit. Dacă Homer, care cu siguranță a auzit vorbindu-se de aceste strâmtori în Sicilia, pune Charybda să verse de trei ori, ei bine, el nu o face din greşeală sau din neştiință, ci în mod deliberat, pentru că vrea ca povestea sa să fie cât mai dramatică şi mai înfricoşătoare 95. Circe vrea să-l sperie pe Ulise şi îngroaşă puțin lucrurile, pentru ca să se păzească mai bine. Ea minte şi atunci când îi prezice că nu va scăpa cu viață,

dacă se va nimeri prin preajmă când Charybda soarbe valul. Urmarea arată că el se afla acolo tocmai în clipa aceea şi că a scăpat totuşi cu viaţă. „De trei ori" este dealtfel o formulă stereotipă, o hiperbolă obişnuită „.

Examenul atent al contextului homeric arată că au trecut multe ore între momentul în care corabia lui Ulise fusese înghiţită şi cel în care eroul „vede din nou scândurilo ieşind din Charybda" 97: catargul şi chila nu vor ieşi decât seara, când judecătorul părăseşte agora „după ce reglementase multe certuri intre împricinaţi"...Se poate încheia ca timpul scurs între înghiţirea apei şi vărsarea ei de către Charybda era prea mare pentru ca această dublă operaţie să se poată repeta de mai mult de două ori pe zi. Era aşadar vorba despre flux şi reflux 98.

IV. Cutremure şi eclipse

Homer descrie în cântul XX al lliadei, un mare cutremur de pământ, care zguduie de la poale până în vârf muntele Ida şi munţii învecinaţi 99. Or, cutremurele erau de obicei precedate de un profund calm al vânturilor şi de o întunecare a cerului. Homer cunoscuse aceste semne precursoare. Putem regăsi prin cântecele lliadei, aceste semne precursoare şi în special întunericul în plină zi: astfel, în ajunul cutremurului, la moartea lui Sarpedon, Zeus răspândise „deasupra măcelului, noaptea care aduce nenorocirea grea"; de asemeni, după moartea lui Patrocle, nu se mai ştie „dacă soarele şi luna. Nu au pierit de pe cer" încât Ajax strigă: „Scapă-i de pâclă pe feciorii Ahaiei, o, Cronidule Zeus şi dăruie lumina bolţilor cereşti" l0°.

Cutremurele sunt urmate de vânturi violente. Pe acestea le întâlnim după seismul din cântul XX. In aceeaşi zi Hera stârneşte „cumplita vijelie a lui Notos cel alb şi-a cruntului Zefir; a doua zi, la rugămintea zeiţei Iris „vinturile se ridică cu vuiet cumplit, pornind de-a rostogolul nori de pe cer" pentru a ajunge la rugul lui Patroclos.101

Intervenţia lui Poseidon, în distrugerea zidului ridicat de ahei se poate de asemenea explica, după părerea retorului Heraclit, printr-un cutremur de pământ: „Cu tridentul în mână, Cutremurătorul gliei aruncă în valuri/ale râurilor ce curg de pe Ida bârne şi pietre; tot ce anevoie, fusese rânduit de pletoşii ahei. Şi plutiră pe mare temeliile lui.102" „Privind de aproape", Heraclit găsea că şi tridentul oferea un oarecare simbolism. Cei trei dinţi reprezentau cele trei feluri de seisme pe care le distingeau fizicienii: „brasmatiile" (zguduirile verticale), „chasmatiile" (crevasele), „climatiile" (zguduiri orizontale). Această clasificare era cea a lui Posidonius, în cartea a opta a Physicii sale l03, atâta doar că savantul stoic adăuga şi o a patra categorie, „seismatiile"'.

Probabil Ileraclit a suprimat această specie pentru a susţine mai bine simbolismul tridentului 104.

Exegeza antică a căutat de asemenea şi a găsit, în Homer o eclipsă de soare, descrisă şi datată cu toată precizia necesară.

În cântul XX al Odiseei, atunci când Ulise şi Telemah se pregătesc să-i măcelărească pe pretendenţi, prezicătorul Theoclymenes prezice acestor nenorociţi, care râd şi chefuiesc fără grijă, destinul ce-i aşteaptă:

Ce crunt blastăm vă paşte, /Sărmanilor? Vă-mpresură întuneric/Şi capul şi obrazul şi genunchii. /Răsună vaiet, lacrimi curg pe faţă, /Stropit cu sânge-i

zidul şi tavanul. /Şi geme şi pridvorul şi ograda/De umbrele ce năzuie spre bezna/De întuneric. Soarele din slavă/Se-ntunecă.

— Nfiorătoarea noapte/Se-n-tinde peste tot 105 Od. XX, 452-461.

Un scoliast nota cu înțelepciune că soarele va înceta să mai strălucească doar în ochii pretendenților, asupra cărora va cădea noaptea morții lofi.

Insă alegoriştii susțineau că era vorba de o adevărată eclipsă: lumina soarelui, interceptată de lună, nu mai ajungea până la pământ, înecat deodată în umbră; cerul capătă a-tunci nuanțe roşietice. Totul era notat în pasajul lui Homer, iar „sângele care curge pe pereți" nu desemna altceva decât culoarea cerului în momentul eclipsei l0?

La ce dată se produceau eclipsele de soare? Hipparh, ne spune Heraclit, fixase cu mare exactitate această zi în a treizecea zi a lunii, „ziua lunei noi, numită la attici luna veche şi nouă. Nu există altă zi posibilă pentru eclipse'„...Or, aceasta concordă perfect cu data pe care chiar Ulise o fixase pentru revenirea sa în palat şi pentru marea epurație. In cântul XIV, Ulise îl anunță solemn pe Eumeu că totul trebuie împlinit în „ziua în care se sfârşeşte luna şi începe cealaltă" l08. Homer ştia deci, cu câteva secole înainte de Hipparh, ziua exactă când se produceau eclipsele de soare: a 30-a sau a 29-a zi a lunii ateniene l09.

Nu am mai sfârşi niciodată dacă i-am urmări... Mereu acelaşi postulat: cântărețul războiului troian poseda o ştiință cel puțin egală cu cea a specialiştilor de psste câteva secole. Ceea ce se dovedeşte, când e cazul, strecurând în textul homeric cutare vers, în care se etalează, luminos, extraordinarul avans al poetului asupra cunoştințelor timpului său.

Dacă avem răbdare să-l ascultăm pe Strabon, ne va arăta că Homer a fost primul mare geograf; că nu s-a înşelat nici asupra Egiptului, nici asupra Arabiei, nici asupra Etiopiei; că a cunoscut prosperitatea Iberiei şi viața fericită a popoarelor de la apus, unde plasează mitul revelator a Câmpiilor Elizee ll0.

El ne va explica, de asemenea, după Polibiu, că istoria cimerienilor, ca şi cea a lui Eol, au un sâmbure de adevăr... Insă acest ultim punct merită mai multă considerație şi ne aduce către studiul unei ultime forme de exegeză naturalistă, exegeza istorică, cultivată în şcoala lui Aristotel şi în care s-a ilustrat Palaiphatos.

Capitolul X

EXEGEZA ISTORICĂ A MITURILOR. PALAIPHATOS

Fabula atribuie Aloazilor un şir de isprăvi cărora le cad adesea victimă zeii: de pildă, cei doi giganți îl prind pe Ares şi îl închid într-un chiup de bronz, unde rămâne ferecat timp de treisprezece luni; când este în fine descoperit, el era pe cale să moară.

Cântul V al Iliadei face aluzie la pătimirile lui Ares: Dion le aminteşte fiicei sale Afrodita, pentru a o consola pentru lovitura pe care a primit-o în luptă.1

Iată ce explicație dă autorul Alegoriilor homerice acestui mit. Doi tineri nobili au ştiut, mulțumită vitejiei lor, să pună capăt unui lung război, izvor de rele fără număr. In limbaj mitic, isprava lui Otos şi Ephialtes, oprind măcelul, s-a tradus astfel: cei doi eroi l-au înlănțuit şi îrchis pe zeul războiului. Dar,

peste treisprezece luni, continuă Heraclit, apare o soacră care aţlţă din nou neînţelegerile şi reînvie vechile certuri. În transcriere mitică aceasta înseamnă: Ares, eliberat de Eriboia, îşi regăseşte forţele, tocmai când era pe cale să-şi dea sufletul.2

I. Principiile exegezei istorice

Acest fel de a explica miturile reducându-le la un fapt istoric – uneori la un simplu fapt divers – prost înţeles sau amplificat, urcă cel puţin până la sofiştii din secolul V. Eustathius o numeşte exegeză „istorică" şi o pune adesea în paralel cu exegeza „fizică"…Se pare că şcoala lui Aristotel îşi făcuse o specialitate din această exegeză şi numele unui peripatetician, Palaiphatos, a rămas legat de această formă de interpretare. Ea a fost, bineînţeles, aplicată miturilor lui Homer şi găsim urmele sale la mai mulţi scriitori, de la Strabon până la Plutarh, ca şi la Heraclit şi în scolii.

O pagină din Strabon rezumă destul de bine principiile acestei) exegeze. El afirmă, după Polibiu, că în Homer se află un fond de adevăr: războiul Troiei este un fapt istoric, la fel ca şi drumurile lui Ulise. Homer însă împodobeşte cu ficţiuni'faptele care au servit de subiect Iliadei şi încă şi mai mult pe cele care se află la baza Odiseei.

Pentru Odiseea Strabon schiţează în câteva rânduri fondul istoric pe care şi-a brodat Homer povestea: Eol fusese un rege care domnise odinioară asupra Liparei şi insulelor dimprejur; în jurul Etnei, trăiseră odată Ciclopii şi neprimitorii Lestrigoni; împrejurimile Charybdei şi Skyllei erau infestate de tâlhari. Homer avea cunoştinţă de existenţa unui popor locuind o ţară sumbră, la nord de Bosforul ci-merian; din acest popor istoric, el a făcut pe cimerienii săi şi i-a transportat într-un ţinut al tenebrelor, în vecinătatea Hades-ului.3

Un procedeu familiar lui Homer a fost de a transpune în Ocean, în vest, lucruri pe care le cunoştea din Pont: călătoriile lui Ulise sunt în parte o adaptare a celei a Argonauţilor; Circe este o replică italică a Medeii din Colchida. Symple-gadele Bosforului au servit de model Stâncilor Plankte, sau cel puţin au sugerat ideea. Iar pe Ciclopi nu i-a creat oare Homer după chipul unui popor scitic, Arimaspii, binecunoscuţi din poemele lui Aristeas din Prokonnesos? 4

Aceasta este schema generală. Dacă examinăm în detaliu cutare sau cutare episod homeric, trebuie să reflectăm în sens invers la munca poetului; trebuie să căutăm faptul real de la care a plecat, să descoperim mitul de podoabele sale minunate, să dezvelim istoria.

Strabon ne invită să privim cazul lui Eol. De fapt, el nu face decât să-l rezume, aprobându-l, pe istoricul Polibiu; dealtfel, toate consideraţiile precedente erau inspirate de Polibiu.

Eol trebuie să fi explicat lui Ulise cum să navigheze prin aceste locuri dificile, printre curenţi opuşi; el era un prinţ foarte priceput în meteorologie şi' de aceea a fost numit intendentul şi regele vânturilor. Polibiu nu doreşte să privim istoria aceasta ca pe o simplă fabulă; ea are la origine un sâmbure de adevăr. Şi acelaşi lucru se poate spune despre toate aventurile lui Ulise. Eratosthene greşeşte când spune: „Vom afla prin ce locuri a umblat Ulise, când îl vom găsi

L

Pe curelarul care a cusut sacul vinturilor"; o incredulitate atât de totală nu este o atitudine ştiinţifică. Nu este fum fără foc şi nici mit fără fond istoric.5

Tendința de a readuce minunățiile fabulei în limitele bunului simț se manifestă încă din primele veacuri ale literaturii greceşti, mai ales la istorici. Arrian şi Pausanias raportau că Hecataios din Milet îl socotea pe Geryon un simplu rege al Epirului, căruia Heracles i-a furat turmele; iar pe Cerber câinele infernului, un şarpe rău care domicilia pe țărmurile capului Teneros6. Pentru istoricul Ephoros, Python-ul de la Delfi nu fusese decât un tâlhar, numit„Dragon", ucis de Apollo în ascunzătoarea de pe coastele Parnasului7.

Această reducere a miturilor la proporții acceptabile de către rațiune era curent practicată în epoca lui Platon. Socrate, în Phaidros, vorbeşte foarte clar. Când cei doi ajung în plimbarea lor pe malurile Ilissos-ului, în locul în care legenda spunea că Borcas o răpise pe Orithya, Phaidros îl întreabă pe Socrate dacă crede în această poveste. Iar Socrate îi răspunde că dacă n-ar crede, nici nu s-ar singulariza prea tare; el n-ar face decât să meargă pe urmele savanților, ale sophoi-lor. Şi el ne dă chiar explicația pe care o dădeau sau ar fi putut să o dea „savanții" răpirii Orthyiei: pe când copila se juca cu Pharmakea, o pală de vânt a răsturnat-o şi a aruncat-o pe stâncile din apropiere: din acest fapt divers s-a născut legenda răpirii sale de către Boreas, zeul-vânt.8

Socrate nu neagă că acest fel de explicație ar fi amuzant.9 Dar ca să aduci astfel întreaga legendă, cu ai săi hipocen-tauri, himere, gorgone, pegaşi, la verosimilitate, a le trece prin sita bunului simț l0, i se pare o osteneală pe cât de enormă, pe atât de inutilă.

Dar această osteneală nu-i descuraja pe „savanții" şcolii lui Aristotel. Unul dintre ei i se consacrase în mod special, Palaiphatos.

II. Palaiphatos: diversele culegeri

Lexiconul lui Suidas menționează, în afară de un Palaiphatos, poet epic, încă trei scriitori purtând acelaşi nume: primul, din Păros sau din Priene, era autorul a cinci cărți de Apista11 sau Istorii incredibile; al doilea, din Abydos, fusese istoric pe timpul lui Alexandru şi prieten intim la al filosofului Aristotel; cel de-al treilea, egiptean sau atenian, era autorul unei Teologii egiptene, al unei Mythika şi al unei Troîka. Operele celui de-al treilea, adaugă Suidas, sunt atribuite de către unii primului şi operele primului celui de-al treilea. Iar după unii critici moderni, nu ar fi exclus ca, în realitate, cei trei Palaiphatos ai lui Suidas să nu fie decât una şi aceeaşi persoană.13

Oricum ar fi, autorul Istoriilor incredibile, care ne interesează aici, era peripatetician, după mărturia lui Theon sofistul.14

Se prea poate ca numele de Palaiphatos, ca şi cel de Theo-phrastus, să nu fie decât o poreclă: lui Aristotel îi plăcea să-şi boteze din nou colaboratorii, după meritele sau câmpul lor' de activitate. Palaiphatos nu înseamnă altceva decât specialistul în antichități.15

Cele cinci cărți de Apista, condensate într-una singură încă din antichitate, nu ne-au parvenit în forma lor originară. Mica culegere care poartă astăzi acest titlu nu este rezumatul antic, nefiind nici măcar un rezumat al opsrei autentice, ci este o compilație, cu informații culese cam de peste tot.

Trebuie să fi existat numeroase lucrări asupra acestui subiect, atribuite lui Palaiphatos; căci a existat tendința de a aduna sub numele său tot ce se raporta la exegeza istoriilor fabuloase.16 Se găsesc în Apista atribuite lui Palaiphatos interpretări divergente sau chiar contradictorii, care pot cu greu proveni de la un singur autor; la diverşi autori se găsesc citate din Palaiphatos care se îndepărtează mult de exegezele din opusculul nostru. În epoca bizantină, culegerile palaiphateene trebuie să fi abundat. Cel ps care îl avem pare să fi fost destinat şcolilor de sofişti şi a fost probabil compilat către sfârşitul' secolului XII.'17 Aceste Apista nu strălucesc prin finețe şi în general suit lipsite de orice nuanță: se poate presupune că opera originară, mai elaborată, mai puțin simplistă, avea un ton diferit şi era mai convingătoare.

Apista nu-l priveau în mod special ps Homer, ci studiau într-o manieră generală monştrii sau eroii mitologiei cu scopul de a da o explicație rațională miraculosului. Printre aceşti monştri se numărau Skylla, Cerberul, Himera; printre eroi sau eroine, Niobe, Europa, Eol.

În afară de Peri Apiston care ne-a parvenit sub numele lui Palaiphatos, ni s-a păstrat o altă culegere de acelaşi fel, atribuită lui Heraclit şi al cărui titlu promitea „vindecarea de mituri care prezintă fenomene contra naturii" 1S. Este vorba tot de Skylla şi de Himeră şi de clinele infernului; dar şi de Atlas, de Ciclop, de Sirene, de Circe, de Calypso şi de Proteu. Heraclit, autorul acestor Istorii incredibile, n-ar fi avut nimic comun, după părerea lui Nicolas Festa, cu autorul Alegoriilor homerice, deoarece felul lor de a interpreta muncile lui Hercule este prea diferit... Argumentul nu este convingător: autorul Alegoriilor recurge la orice mijloc, burduşindu-şi lucrarea cu mai multe interpretări „istorice", cum sunt cele ale lui Ares închis în chiupul de bronz, sau a lui Iason şi a Demetrei, a lui Orion şi a Himerei.19 Nimic nu se împotriveşte ca el să fi scris o culegere de Apista; dar nimic nu e mai puțin sigur că aceasta fusese scrisă de el; stilul de rezumat, fără nici o afectare, contrastează violent cu stilul atât de înflorit al retorului nostru.

Mai avem încă o culegere de istorii incredibile, fără nume de autor, pe un manuscris al Vaticanului (grec, 305). Aceste Excerpta Vaticana, cum sunt numite de către editorul Nicolas Festa, în colecția teubneriană Mythographi graeci 2°, sunt de obicei puse sub rubrica „Anonim. Istorii incredibile".

Aceasta încă nu este tot. Eustathius şi scoliile aduc numeroase interpretări de acelaşi fel, în legătură cu legendele homexice şi ele trebuiesc vărsate la fondul comun. Palai-phatismul nu a şomat niciodată şi s-a îmbogățit necontenit, 21

Prefața la Peri Apiston a lui Palaiphatos 22, expune principiile acestei şcoli. Ele nu diferă de cele expuse de Strabon şi Polibiu. Poveştile din legende nu trebuiesc luate aidoma: acest lucru e potrivit pentru cei care nu au avut niciodată vreun contact cu ştiința sau filosofia. Nu trebuiesc nici respinse brutal, fără să li se acorde nici o crezare, cum fac unele spirite distinse. Poziția savantului va fi la mijloc între aceste două atitudini.

Dacă monştrii pe care ni-i descrie legenda ar fi existat vreodată aşa cum îi descrie, ei ar fi continuat să existe şi astăzi în aceeaşi stare. Dar dacă nu ar fi

existat de fel, nu ar fi existat nici un punct de pornire, nici o bază pentru lesendă şi nimeni ar nu fi vorbit vreodată;

Trebuie deci să facem parte exagerării, deformam la care poeții şi povestitorii au supus faptele: pentru a-i uimi pe oameni, ei au transformat în fapte uimitoare şi de necrezut, fapte reale la origine şi controlabile, fapte stranii poate, dar nu anti-naturale. A

Palaiphatos pretinde, ca şi Evhemer, ca a întreprins o vastă anchetă, în cursul unor lungi călătorii, că a văzut el însuşi locurile şi a vorbit cu bătrânii pentru a-şi face o părere personală directă.23

III. Centaurii şi Himera

Palaiphatos şi continuatorii săi au aplicat metoda lor mai ales asupra monştrilor fabulei.

Cum se face, de pildă, că s-a putut crede în existența centaurilor? Rațiunea ne arată că un cap de om nu se poate uni cu un trup de cal în aceeaşi persoană, deoarece hrana acestor două ființe, ca să nu mai vorbim şi de alte lucruri, este prea diferită. Şi dacă ar fi existat vreodată centauri, i-am mai vedea şi azi.

Iată soluția. În timpul lui Ixion, regele Tesaliei, turme de tauri sălbatici rătăceau pe muntele Pelion şi devastau culturile din împrejurimi. Regele promise o răsplată celui care i-ar fi învins. Qțiva tineri dintr-un sat aflat la poalele muntelui – numit Nephele, Norul – se gândiră să încalece pe cai (care până atunci erau doar înhămați la care) pentru a-i goni şi ciurui de săgeți pe tauri: de aici li s-a tras numele de centauri, sau împunge-tauri… Apoi deveniră insolenți, răpiră femeile lapiților şi făcură numeroase incursi-siuni.24 Oamenii spuneau, văzându-i pe aceşti oameni care făceau corp comun cu caii: „Uite centaurii care descind din Nor!”…Cu timpul a început să se creadă că sunt fiii Norilor., 25

Acest exemplu arată în acelaşi timp interesul şi slăbiciunea acestui gen de soluții. Interesul constă în faptul că ele încearcă să sugereze o explicație pozitivă, ştiințifică; respingând miraculosul, ei se străduie să recreeze starea de spirit a celor care au crezut în miracol şi circumstanțele care au favorizat credința. Slăbiciunea constă în prea marea lor simplicitate şi în credința că astfel de probleme se puteau rezolva doar cu bunul simț.

Gazul centaurilor este însă un caz privilegiat. Răspunsul dat mitului satisface în mare măsură spiritul. Dar nu acelaşi lucru se întâmplă cu toți monştrii fabulei homerice… Trebuie să mai spunem că explicația dată centaurilor este! Destul de larg dezvoltată, pe clnd celelalte se reduc la câteva| rânduri. Noi am spus deja că se poate ca adevăratul Palaiphatos să fi fost trădat prin rezumare: scheletul nu dă < idee justă a persoanei. Pentru astfel de subiecte, nuanței™ sunt indispensabile.

Să privim mai de-aproape pe unii dintre aceşti monştri.

Pentru Himera s-au dat cele mai multe explicații. Cu chipul unui leu, cu spate de balaur şi trupul de capră” ™1 Cum s-a format legenda?

Acest monstru care scuipă foc nu poate fi decât un munte vulcanic. Acest munte există între Caria şi oraşul xantienilor. A fost deajuns ca, pe o coastă a muntelui, un leu să faci prăpăd printre păstori şi tăietorii de lemne; ca, pe alt

versant; să-şi fi avut vizuina un şarpe redutabil, pentru ca Himera1 să capete un cap de leu şi o coadă de dragon. Bellerophon, un exilat, care venise pe mare cu o navă rapidă – devenită în legendă un cal înaripat – dă foc pădurii şi ucide cei' doi monştri (nu ni se spune şi dacă a stins vulcanul)27.

Culegerea de la Vatican dă încă o explicație, scoasă dealtfel din tratatul lui Plutarh despre Eroismul femeilor.28 Himera este tot un munte, dar care nu mai scuipă foc. Pereții săi, netezi ca oglinda, răsfrângeau razele soarelui asupra câmpiei învecinate, uscând recoltele. Ingeniozitatea lui Bellerophon a constat în a submina pereții pe partea netedă, pentru a pune capăt teribilei reverberații29.

A treia explicație o găsim la Pseudo-Heraclit: Himera nu era probabil decât o femeie, care domnea peste aceste regiuni şi se arăta mai mult neprimitoare. Leu şi Dragon, doi frați'aflați în slujba sa, o ajutau să-i înlăture pe străini. Bellerophon curăță ținutul de ei 3°.

Este un mod de explicare devenit sistematic şi pe care l-am întâlnit deja în legătură cu moartea lui Python: acela de a considera numele de animale ca nume proprii de persoane.31

IV. Monştrii Odiseii

Să trecem la monştrii Odyseei, Charybda, Skylla, Sirenele.

Charybda – după explicația dată în scolii – este o viitoare marină personificată. Apa se precipită în vârtej, dezgoleşte fundul mării, apoi iese cu violență. Acest lucru se întâmplă de trei ori pe zi. Locul era desigur foarte periculos pentru navigatori.32

În explicațiile în maniera lui Palaiphatos, monştrii se transformă adesea în corăbii. Fusese cazul pentru Pegas; acelaşi era şi pentru Charybda. Pe vremea când corăbiile etrusce jefuiau coastele Siciliei, o triremă extrem de rapidă, cu numele Skylla scris la prova, urmărea celelalte vase şi le prăda. Ulise a putut să scape de vasul pirat, împins de un puternic vint din spate.33

Altă explicație sistematică: monştrii care înghit pe oameni simbolizau pe curtezanele rapace, care devorau averea victimelor lor. Skylla era o astfel de curtezană, o frumoasă creatură care locuia pe o insulă. Împreună cu comesenii săi lacomi ca nişte câini, îi jecmăneau pe nenorociții care aterizau pe domeniul său. Ulise a fost destul de înțelept şi prudent pentru a nu-i lăsa nimic.3*

Sirenele erau şi ele curtezane: farmecul lor stătea în voce, în talentul lor de muziciene. Ele nu mănâncă pe cei care vin să le asculte, ci banii lor. După ce i-a ruinat, ele fug imediat. Câtă dreptate, deci, avea fabula să le atribuie picioare de pasăre! 35

Imaginația ucenicilor lui Palaiphatos având orizonturi destul de limitate, Circe va deveni la rândul său o hetairă. Ea îi metamorfoza pe oameni cu licoarea sa magică: adică ea îi seducea şi îi lega prin tot soiul de drăgălăşenii; li reținea apoi pe lingă ea: de fapt, ceea ce îi transforma pe oameni în sclavi erau propriile lor pasiuni şi irezistibila atracție a plăcerii.36

Să remarcăm că, aici, atingem exegeza morală a miturilor, care face din Circe, Sirene, Skylla, personificări ale voluptății, cu farmece atât de atrăgătoare. Cele două explicații nu se confundă totuşi. Şcoala lui Palaiphatos considera ca un personaj real, istoric şi nu un simbol, dăduse avânt mitului.

V. Astrologi şi magicieni

Alături de curtezane, astrologii şi magicienii ocupă un loc ales în tratatele palaiphateene.

Pe primul loc se află Eol. Severul păzitor al vânturilor, care locuieşte într-o insulă cu ziduri de bronz (să credem, de preferință, că este vorba de armurile hopliților săi!). Omul care închide vânturile într-un burduf bine legat nu este decât un astronom: el prezice lui Ulise perioadele de vânt şi direcțiile 37. Polibiu şi Strabon, după cum am văzut, aveau aceeaşi idee despre Eol.38 Ambii înclinau spre aceste soluții peripatetice.

Scoliile dădeau o exegeză mai elaborată pentru Eol. Trebuia găsit un sens acestui burduf, din piele de bou, sau de taur… Or, Taurul este o constelație Zodiacală… Eol, astronom din Rhegium, om plin de experiență care se ocupase mult de vânturi, putea foarte bine să facă predicțiuni ca aceasta: „Dacă navigați (când soarele este) în Taur, veți avea Zefirul până la o anumită dată; dacă o faceți la asfințitul Câinelui, veți avea cutare vânt; la Răsăritul său, cutare”…Ştiința l-a făcut stăpânul vânturilor: de aici provine legenda că putea să le Închidă, după voie, într-un burduf.39

Eol, astronom din Rhegium! Palaiphatos, în prefață, pretindea că făcuse o anchetă ştiințifică, străbătuse ținutul, întrebase pe bătrâni despre tradițiile locale. Pretindea el oare că se păstrase la Rhegium amintirea unui astrolog cu numele de Eol? Şi că bătrlnii păstraseră, mai bine decât tinerii, amintirea unor evenimente atât de îndepărtate ca războiul Troiei (anticii îl plasau prin veacul al doisprezecelea)? Se prea poate ca ucenicul lui Aristotel să fi făcut o anchetă ştiințifică, cu toate că nu putea să-i fi fost de prea mare ajutor pentru lămurirea originilor miturilor; însă se poate de asemeni ca să avem aici de-a face cu o pură ficțiune, ca şi călătoria lui Evhemer în insula Panchaia.

Atlas este şi el, ca şi Eol, astronom. El poartă cerul… În spirit. El a fost printre primii care au studiat astrele, a urmărit, pentru a le nota, schimbările de poziție ale stelelor pe firmament.40 Pentru Eustathius, de asemenea, Atlas era un om priceput în horoscoape, care trăia în Libia: şi aceasta, chiar după istorie. 41 Totuşi, Dionysios Periegetul vindeca altfel mitul: „în munții Lybiei, în Altas, se înalță o coloană de bronz care se ridică către cer până la o înălțime amețitoare. De unde şi credința că se înalță până la cer.

Cât despre Proteu, era uşor să fie adus în rândul acelor magicieni, prestidigitatori şi altor făcători de minuni, de teapa lui Cratisthenes din Phliunt, care făcea să apară focul din senin, sau Skymnos din Tarent, sau Phihppos din byra-cuza.43 Doar dacă Proteu, care devenea foc şi apă nu era vreun dansator, cu mişcări suple şi fluide ca unda, săltând ca o flacără jucăuşă 44. Scoliile îl socotesc mai mult un ghicitor, care-şi căuta' inspirația în animalele marine (este o formă de mantică la fel de valabilă, în fond, ca şi divinația prin vise, păsări sau măruntaiele victimei). Fără îndoială că era mort la sosirea lui Menelaos: dar îi rămăseseră cărțile şi metodele, la care Menelaos a avut acces45.

Pentru Pseudo-Heraclit atitudinea lui Proteu față de alții a fost cea care a făcut să se vorbească de metamorfoze. Cu cei buni el se dovedea culant, dar cu cei răi era inflexibil ca focul.48

Palaiphatos, sau un membru al numeroasei sale familii, a căutat să facă inteligibilă şi istoria Niobei, pe care Ahile i-o aminteşte lui Priam.47 Niobe şi-a văzut cei doisprezece copii căzând sub săgeţile lui Apolo şi ale Artemidei (adică morţi subit de o boală acută). Nenorocita se preschimbă în piatră. Ceea ce trebuie să înţelegem astfel: pe mormlntul copiilor săi, a fost aşezată o statuie a mamei plângând. Iar trecătorii, văzând statuia spuneau: „Iat-o pe Niobe de piatră deasupra mormântului".48

Palaiphateenii subliniau, ca şi susţinătorii exegezei alegorice, neverosimilitatea miturilor pe care doresc să le „vindece"...De exemplu, răpirea Europei 49 de către Zeus preschimbat în taur este o istorie neverosimilă: un taur nu traversează marea; o fată nu încalecă pe un taur sălbatic; iar Zeus ar fi găsit, pentru a-şi duce captura, un mijloc de transport mai comod... Nu, explicaţia este desigur că un personaj cu numele Tauros răpise în cursul unui război pe fiica regelui.50

De ce spunea legenda că Apolo şi Poseidon construiseră zidurile Troiei? Fiindcă Laomedon ridicase aceste întărituri jefuind tezaurele templelor lui Apolo şi Poseidon, pe Acropole. Iată cum au construit zeii zidurile, fără voia lor! 81

Legenda lui Paris oferind mărul Afroditei trebuie că s-a făurit într-un fel analog, pomindu-se de la un fapt real greşit interpretat. Desigur că Paris era un literat, autorul vreunui Elogiu al celor trei zeiţe.52

Explicaţiile tip Palaiphatos erau după cum se vedeJ mai puţin de crezut decât legenda care trebuie explicatăj Iată totuşi una care nu era neverosimilă: este vorba da iepele lui Erichtonios, fecundate de Boreas. Crescătorii^ spune Eustathius, observaseră că iepele au mânjii mai fru-J; moşi dacă în timpul împerecherii sunt răcoriţi de vânt, mai' ales de vântul de nord. Au tras deci concluzia – greşită, fără îndoială, dar nu lipsită de fundament – că Boreas,. ar fi fost adevăratul tată.53

Printre alegoriile lui Heraclit, cea mai mare parte de *; ordin fizic, s-au strecurat şi câteva explicaţii „istorice": i: în afară de mitul lui Ares închis în chiup, iubirea lui Iason, cu Demeter şi cea a lui Orion cu Hemera sunt explicate în < maniera peripateticiană.

— Calypso aminteşte cât de rău sfârşesc iubirile zeiţelor pentru sărmanii muritori: „Când Demeter cea cu plete mândre-odată/Pe-o ţelină de trei ori răsturnată/Se-ndrăgoss teste de Iason, învinsă de dorul ei; cum Zeus a prins de

— Ştire..."54. Iason era un plugar bogat căruia pământul îi dădea recolte abundente: „trecea foarte firesc ca fiind

: iubit de Demeter".55 i De asemeni „Aurora cu degete trandafirii luase pe Orion", de soţ; nemuritorii s-au îngrijorat. Şi Artemis veni să-l j lovească pe tânăr, la Delos, cu blânde săgeţi56. Explicaţia, lui Heraclit face apel la un vechi obicei folcloric: cortegiulj funerar al oamenilor morţi de boală nu avea loc nici noaptea, I nici în plină căldură a amiezii, ci în zori. Când un tânăr, frumos şi nobil, pornea astfel în zori spre ultimul lăcaş, se spunea,. Prin eufemism, că Hemera îl răpise pentru a-l face iubitul său.57

VI. Miturile îierăritului şi ale culesului viilor

Putem adăuga la acest gen de exegeză explicațiile miturilor care dizolvă legenda într-un prozaic fenomen al vieții eurente. Astfel, mitul iubirii lui Ares cu Afrodita poate primi o exegeză „vulgară”, cum spunea Platon, el înfățișând atunc diferitele faze ale fierăritului. Pentru a înmuia fierul e este băgat în foc, care vine repede de hac tăriei sale: în felu acesta înfocatul Hefaistos stăpâneşte fără greutate pa duru Ares. Intervenția umedului Poseidon în favoarea celor <b vinovați îl eliberează pe Ares din ochiurile plasei în can îl prinsese şchiopul: scos din flăcări, fierul nu este oare scufundat în apă, care stinge incandescența metalului şi pune capăt teribilei strânsori a focului? Ce rol joacă însă Afrodita în această dramă cu patru personaje? Hefaistos, spune mitul, o înlănțuie împreună cu Ares: tot aşa, termi-nându-şi opera, artistul dă metalului o formă plăcută, un farmec' durabil: el leagă împreună fierul cu frumusețea.58 Mitului lui Hefaistos înlănțuindu-l pe Ares – simbol al muncii fierarului în atelierul său – îi corespunde mitul lui Dionysos urmărit de Lycurg, care reprezintă munca podgoreanului care stoarce ciorchinii pentru a extrage vinul. Această aventură a lui Dionysos este amintită în cu-vântarea lui Diomede către Glaucos. Lycurg, fiul lui Dryas, fugărise pe doicile zeului delirant pa sacrul munte Nyseion. «Stlmite de țepuşa regelui Lycurg aducător-de-moarte, zvârliră Zânele tirsurile lor şi, în adânc de mare, Dionysos se-ascunse în brațele lui Thetis.” 59

Dionysos este vița; doicile, butucii; Lycurg, care le urmăreşte şi le împunge cu țepuşa sa, pe pantele fertile ale muntelui Nysa, este podgoreanul culegând ciorchinii de pe butuci în timpul culesului viei.

Apoi strugurele este presat în vase: este stors şi se schimbă în vin. Această operație Îşi are echivalentul în mit: spaima care îl cuprinde ps Dionysos îi schimbă, îi răstoarnă starea de spirit...

Ultimul episod al mitului: Thetis îl primeşte pe Dionysos în mare. Homer aminteşte în felul acesta că, pentru a fi conservat, vinul este tratat cu apă de mare.60 Thetis îl primeşte pe zeul „cutremurat de spaimă”: vinul dulce fierbe, după stoarcere şi clocotele sale se aseamănă cu un tremurat.”

Munca meşteşugarului, munca țăranului: un adevărat diptic.

Exegeza celor două mituri poate fi foarte veche. Grecii au ştiut dintotdeauna că Hephaistos era focul sau zeul fierar, iar Dionysos vița sau vinul: Prodicos din Ceos remarca deja că cei vechi divinizaseră tot ceea ce slujea vieții sau bunăstării oamenilor: pământul sub numele de Dionysos, vinul sub numele de Dionysos, apa numită Poseidon, focul, Hephaistos.62 Probabil, deci, că de timpuriu s-au explicat în funcție de vin, de grâu sau de foc, miturile care relatau aventurile zeilor corespunzători.

Să remarcăm că este vorba aici de o exegeză foarte diferită de cea fizică: nu este vorba de apă sau de foc la scară cosmică, ci de apa pe care o bem, de focul care ne încălzeşte sau ne coace alimentele. Din înălțimile tragediei eshiliene cădem la nivelul personajelor realiste ale lui Euripide.63

VII. Aristotel şi vacile soarelui

După tradiție, Palaiphatos fusese discipolul lui Aristotel şi Într-adevăr spiritul pozitiv al şcolii peripatetice ii însufleţeşte toate cercetările asupra originii povestirilor fabuloase ale mitologiei.

Însă un fapt mult mai precis ne îndreptățește să-l considerăm pe Aristotel inițiatorul exegezei „istorice” şi anume că el însuşi a aplicat metoda unui caz particular, istoria vacilor soarelui.

În insula Tridentului, povesteşte Odyseea, „pasc vite de-ale Soarelui, vreo şapte cirezi de vaci şi alte şapte turme/De oi bârsane grase, clte cincizeci/De capete de fiecare turmă, /Nu fată ele, nici nu mor”.64

Două nimfe cu păr de aur păzesc sfintele turme, pe care, spre nenorocirea lor, le vor ataca tovarăşii lui Ulise, omorând cele mai frumoase animale, în timp ce acesta dormea.65

Este şi în acest caz vorba de o istorie „de necrezut” din multe puncte devedere. Vacile sunt în acelaşi timp sterile şi nemuritoare. După măcel, rămăşițele lor recapătă viață şi echipajul îngrozit le aude mugind în preajma frigărilor.

Or, Aristotel, în Probleme homerice, dăduse acestui episod o interpretare care s-a transmis până la noi, din comentariu în comentariu. După Aristotel, cele şapte cirezi de câte cincizeci de vite, deci în total 350, reprezentau zilele unui an lunar: aceasta este mărturia scoliilor66, care explicau de altfel mitul în amănunt fără să putem discerne ce parte îi revine lui Aristotel.

Soarele, stăpânul turmelor, este timpul, cel ce împarte zilele. Pierzându-şi alene vremea prin insulă, tovarăşii lui Ulise „pierd” zile prețioase pe care ar fi trebuit să le consacre navigației; ei au plecat prea târziu, din care cauză li s-au tras viitoarele necazuri. Când poetul spunea că au omorât şi mâncat vacile Soarelui, el se gândea la toate acele zile pierdute în trândăvie67.

Pe de altă parte, Homer precizase că vacile soarelui nu se reproduceau. El indica astfel constanța anului, care nici nu-şi sporeşte, nici nu-şi micşorează vreodată numărul zilelor68. Se pot aduce în discuție şi cele şapte turme de oi, pentru a închipui nopțile69.

Pe scurt, avem aici două afirmații esențiale: vacile soarelui sunt zilele anului; uciderea lor de către tovarăşii lui Ulise este o imagine a timpului pierdut. Tradiția afirmă că Aristotel a făcut prima afirmație şi desigur că a dedus-o şi pe a doua.

Or, această a doua afirmație ne interesează în mod spa-cial, deoarece tocmai în acest punct precis explicația fenomenului se leagă cu principiile cele mai bine stabilite ale exegezei istorice. Am văzut cum Skylla sau Sirenele devin, în culegerile de Apista, curtezane care îşi „devorează” victimele doar la figurat; la fel, tovarăşii lui Ulise se mulțumesc să omoare… Timpul. Paralelismul este evident.

Aristotel a dat deci, măcar o dată, unui mit al lui Homer o explicație analogă celor p8 care le va înmulți discipolul său Palaiphatos.

La un moment dat s-a pus la îndoială faptul că Aristotel s-a interesat de enigma vacilor soarelui70: ni se pare, dimpotrivă, firesc să-i Întâlnim pe maestru şi pe discipol mergând pe aceeaşi cale.

VIII. Evhemer

Nu se poate vorbi de Palaiphatos fără să tegindeşti la Evhemer. Evhemerismul nu a avut răsunet asupra exegezei homerice? Prin ce se deosebesc tezele sale de cele ale lui Palaiphatos?

Romanul lui Evhemer (cea. 330-240 l.e.n.) expunea istoria zeilor după o „Inscripție sacră” 71 descoperită în imaginara insulă Panchaâa, în Arabia cea fericită. Cele câteva fragmente care ne-au rămas din lucrare vorbesc de Uranos, Cronos, Zeus, Hera, Athena, Apolo, Artemis, Aphrodita, Hermes, Ammon, Demeter, Dionysos. Pentru Evhemer, toți zeii erau foşti suverani, unii plini de omenie, alții răufăcători. Ei s-au divinizat pe ei înşişi sau au fost de către urmaşii lor: Evhemer, prietenul lui Cassandros, avusese sub ochi exemplul Ptolemeilor şi al apoteozei lor.72

Vom avea o idee mai precisă a tonului general prin câteva exemple. Să luăm cazul lui Zeus. Îl alungă de pe tron pe tatăl sau Cronos, îi ia locul, îl face pe fratele său Poseidon guvernatorul insulelor şi provinciilor maritime.73 El părăseşte Creta şi se instalează în Panchaia, de unde va străbate pământul, va supune regi şi şefi, va pune lumea să-i înalțe temple: „el inventase foarte înțelept acest mijloc ae a-şi asigura onoruri divine şi gazdelor sale o glorie eternă” 74. Iată cum s-au petrecut lucrurile cu Afrodită: „Ea a fost prima care a inventat meseria de curtezană şi le-a învățat pe femeile din Cipru să facă bani cu trupul lor: ea le-a impus acest lucru, pentru a nu părea că este singura femeie impudică, singura care dorea bărbați” 75.

Lucrarea lui Evhemer a avut un oarecare succes: peste patru secole, Plutarh îl acuza că răspândeşte ateismul pe tot pământul76. El a suscitat numeroşi imitatori, fiind tradus în latineşte de către Ennius; iar apologeții creştini s-au folosit pe larg de acest arsenal, pentru a combate păgânismul.76 * Zeii erau pentru Evhemer foşti cuceritori sau civilizatori. Oameni ca noi toți, aparținând istoriei, au reuşit să se facă adorați: fie că au avut ei grijă să se urce pe altare, fie că poporul i-a divinizat, când din linguşeală, când din recunoştință, cel mai adesea din simplitate de spirit.77

Evhemer şi Palaiphatos nu se plasează în acelaşi punct de vedere. Primul pretinde că face istoria religiilor şi arată originea credinței în zei; al doilea interpretează legendele, religioase sau nu şi caută să vadă cum s-au născut în cugetul oamenilor monştrii sau minunile legendelor.

Dacă Palaiphatos şi urmaşii săi au lucrat uneori pe baza unor date homerice, este improbabil ca Evhemer să fi avut în vedere aspectul homeric al zeilor a căror istorie o scria: el se interesează mai mult de divinitățile cultului declt dt cele ale poeziei. Descoperim totuşi în scolii urme de evhe-merism. Sunt bucăți raportate brutal şi fără prea mare legătură cu pasajele adnotate: astfel tirada despre Hefaistos, păstrată în Venetus B 78. Se povesteşte că Hefaistos a domnit peste egipteni după Hermes; că era foarte versat în mistere şi iscusit războinic, din care cauză a fost numit „zeu”...Î fost rănit în lupte şi de atunci a rămas şchiop. A dat egiptenilor legi înțelepte, interzicând femeilor poliandria. A obținut de la Aer, prin rugile sale, priceperile meşteşugăreşti şi a putut fabrica din fier, arme şi unelte de arat: înaintea lui oamenii se luptau cu măciuci şi pietre...79 Acelaşi scoliast (a doua mână) a inserat, la cântul XVIII al Iliadei.

— Pasajul în care Thetis povesteşte lui Hefaistos necazurile sale – o nouă tranşă de evhemerism, care îl priveşte pe Helios, fiul şi succesorul lui Hefaistos la tronul Egiptului:

Helios, surprinzându-şi femeia că Jl înşela, a expus-o oprobriului public; lucru pe care Homer l-a transpus poetic spunând că Helios a denunțat-o pe Afrodita, culcată cu Ares: Homer a dat numele de Afrodita pasiunii amoroase (a femeii) şi Ares soldatului surprins cu ea.80

Iată istoria în maniera lui Evhemer. În fruntea unui manuscris al Odiseei, codexul Pala-tinus 81, citim un rezumat al aventurilor lui Ulise, care semăna întru totul cu fanteziile romancierului grec. Ulise ajunge în Sicilia, unde domneau trei frați: Ciclop, Polifem şi Anti-phates. Cu aur şi cu vin îl îmblânzeşte pe Polifem. El reuşeşte chiar să-i smulgă tot ce acesta avea mai de preț: unica fiică... Căci flacăra care ardea inima lui Ulise a ars-o' şi pe frumoasa copilă – comoară unică, „unicul ochi" al ciclopului! Sisif din Cos găsise această tandră exegeză, care transforma în raporturi idilice sângeroasele răfuieli ale lui Ulise cu mân-cătorul de carne omenească... Dar să continuăm. Circe, un fel de Anthinea în insula sa, ține prizonieri pe ostaşii greci... Ea îl linguşeşte pe Ulise în speranța că vor domni împreună... Ulise coboară în infern pentru a-i consulta pe morți: el consultă oracole anodine în portul Nekyopompe, pentru a-şi cunoaşte viitorul.82

Toate aceste elucubrații, fie că provin de la Sisif lin Cos, din Cronica lui Ioan Malalas, sau din Memoriile ui Dictys din Creta asupra războiului Troiei, sunt toate n spiritul invențiilor lui Evhemer... Doar dacă nu aflăm) culoare pe de-a-ntregul palaiphateeană uneia dintre aceste nvenții: ochiul ciclopului Polif em devenit o frumoasă fată...

PARTEA A TREIA

CONDIȚIA UMANĂ

Exegeza istorică pornise de la principii foarte raționale şi anume că în legende se ascunde un sâmbure de adevăr, z& miraculosul are întotdeauna ca punct de plecare un fapt real, greşit observat sau greşit interpretat.

Însă aceste principii excelente nu i-a scăpat pe discipolii lui Palaiphatos de unele aberații: pentru a explica istoriile incredibile, ei au inventat altele şi mai puțin de crezut.

Cel puțin au afirmat cu vigoare că miraculosul nu există. Şi cum ar fi putut să ne spună felul în care s-a format această idee, când după cincisprezece sau douăzeci de secole, suntem încă departe de a fi făcut lumină asupra acestor chestiuni?

Dar a venit timpul să facem ca Ulise, să o părăsim pe Calypso pentru Penelopa, ştiința pentru înțelepciune. Să-i lăsăm pe alegoriştii care caută în Homer secretele „fizicii", la speculațiile lor, pentru a ne alipi de cei care descoperă lecții de morală. Scopul esențial al poemelor homerice nu era tocmai cel de a ne propune o artă de a trăi?

Capitolul I

CARTEA BINELUI ŞI A RĂULUI

Lui Pâutarh şi multor altora li se părea un exercițiu, extrem de fantezist să cauți secretele fizicii sub miturile 'lui Homer. Dimpotrivă, era perfect posibil, cu prețul unor, mici amenajări, să transformi Iliada şi Odiseea în cărți de morală.

I Ştergerea lui Homer dintr-o trăsătură de condei, aşa cum j făcuse autorul Republicii, era o soluție pe de-a-ntregul „platonică”, o utopie ca şi comunitatea femeilor sau domnia filosofilor. Expurgarea poemelor homerice, citirea lor în bucăți alese era fără îndoială un lucru curent în şcolile greceşti.1 Era însă mult mai simplu şi mai bine să se imunizeze inteligențele tinere împotriva primejdiilor poeziei. Plutarh, în tratatul său Despre felul în care tinerii trebuie să asculte (recitarea sau clntarea) poeților dă în legătură cu această chestiune unele reguli şi numeroase exemple.

Se vede bine că autorul a plecat de la exemple, cele mai multe culese din Homer. El nu avea decât greutatea de a alege: Homer-ul celor vechi era presărat cu dificultăți sau „aporii”, unele literare, altele morale. Plutarh se menține la acestea din urmă, evoclnd unele dintre ele împreună cu soluția: soluția tradițională sau originală? Prea mulți moralişti frământaseră înaintea sa aceste probleme, ca să mai fi putut descoperi mare lucru. Noutatea lui Plutarh constă mai ales în formă şi ton.

Fără vreo ordine riguroasă, el degajă câteva principii, care trebuie să domine încercările de explicare a poeților şi dă câteva reguli de metodă.

Poezia este în mod esențial ficțiune, invenție. Ea nu este istorie, este mit, cum o defineşte Aristotel în Poetica: cum am spune azi, roman. Poeții sunt „fabulatori”: compozițiile lor sunt de două ori mincinoase, fiind fantezii şi erori. Ei ne lnşală clnd înadins, când ei înşişi se înşală inconştient.5

De pildă, Homer este în plină fantezie când descrie tărâmi morților, viața sufletelor în lumea de dincolo; chiar filosof îşi mărturisesc ignoranța asupra acestor mistere: ei avanseaz doar ipoteze care se pot apropia mai mult sau mai puți de adevăr… Homer insinuează de altfel că descrierea p care o dă Hadesului nu are mai multă valoare decât o povest pentru adormit copiii, atunci când o sfârşeşte prin cuvințel Anticleei către Ulise: „Ține bine minte toate acestea pentn ca să le povesteşti femeii tale când te vei întoarce acasă.” Homer însuşi greşeşte când impută zeilor răul, războiu şi toate lucrurile pe care oamenii nu le datoresc decât pa timilor şi nebuniei lor.4

Poezia este imaginație: ea este şi „zugrăvire”, „imitație' a acțiunilor divine sau umane. Poetul aduce în scenă bun şi răi, iar bunii nu sunt toți fără defecte, altminteri n-ar mai fi vii. Zugrăvirea răului este de nedespărțit de poezii, dar adolescentul poate admira frumusețea picturii, detestând urâțenia modelului.5

Platon, în Republica, respingea orice reproducere a răului şi nu păstra din poezie decât imnurile adresate zeilor.

Plutarh socotea că zugrăvirea pasiunilor poate sluji tocmai la a ne apăra împotriva lor.

El nu poate face aluzie la Catharsis-ul aristotelic. Nu trebuie să ne mirăm: Aristotel vorbeşte ca psiholog, când vede în tragedie (sau în poemele lui Homer, care pentru el sunt tragedii, recitate în loc să fie jucate) o „purgare” a „pasiunilor”; el ia în considerație un exutoriu pentru dorința noastră de emoții puternice, pentru nevoia noastră de a tremura sau plânge. Plutarh se plasa pe terenul moralei, nu pe cel al psihologiei.

Pentru ca zugrăvirea răului să fie educativă, este deajuns să „djeam orice echivoc din sufletul copilului, de a delimita cu grijă granița dintre cinstit şi necinstit, din vorbele şi actele zeilor şi eroilor.

Plutarh acordă cel mai mare credit rațiunii. El nu ia în seamă faptul că descrierea răului acționează asupra sensibilității şi imaginației. De vreme ce rațiunea este luminată, viciul depistat şi recunoscut, otrava nu mai este nocivă: ca bun platonician, autorul nostru crede că virtutea depinde de inteligență.

I Din acest moment opera poeților poate deveni un vast repertoriu de exemple, undo se etalau toate eşantioanele actului moral. Adesea, de altfel, binele şi răul se întrepătrund, în poezie ca şi în viață6: iar analiza acestor acțiuni complexe în comportamentul unui erou homeric, marcarea momentului în care încetează înțelepciunea şi începe orgoliul, discernerea intențiilor, căutarea circumstanțelor atenuante, este un exercițiu pe cât de util, pe atât de agreabil. Agamemnon şi Ahile, Hector şi Paris, Ulise şi Thersites trec prin fața jacestui tribunal al rațiunii şi conştiinței: chiar şi Penelopa ' şi Nausieaa sunt convocate pentru vreo vorbă sau atitudine i suspecte.7

Homer este primul care judecă comportamentul perso-l najelor sale: el stigmatizează în treacăt, printr-un singur i cuvânt – taxând-o de nebunie – inițiativa lui Pandaros de a trage cu săgeata în Menelaos. Uneori nu spune nimic, părând să se retragă în umbra eroilor săi, dar e de-ajuns puțină perspicacitate pentru a înțelege lecția delicat insinuată. Homer e un maestru de o mare discreție; el excelează în învăluirea moralei sub aparenta neutralitate a povestirii. De aceea Plutarh este mereu înclinat să caute subînțelesuri în Homer 8: dar ceea ce ascunde Homer în miturile sale este morala şi nu fizica. Se silueşte 9 textul căutând alegorii de ordin fizic, dar este rațional să se scoată lecții de viață. Astfel de principii deschid calea celui mai mare subiectivism. Ca să descopere la Homer morala astfel cum o concepe, fiecare va găsi cele mai extraordinare subînțelesuri. Iar această formă de exegeză poate duce tot atât de departe ca şi cea a fizicienilor.

Totuşi există un teren destul de larg pe care toți oamenii cinstiți se întâlnesc.

Dion Chrysostomos, contemporan cu Plutarh, se apropie mult mai mult decât acesta de pozițiile adoptate obişnuit în practică, pentru folosirea lui Homer ca îndreptar de morală.

El îşi expune vederile, poate mai puțin originale şi mai puțin nuanțate decât ale lui Plutarh, într-un discurs în care-i pune în paralel pe Homer şi pe Socrate. Homer, susține el, este la fel de bun moralist ca Socrate: marea diferență este că unul vorbeşte în versuri, pe când celălalt în proză; este însă aceeaşi învățătură „despre viciile şi virtuțile oamenilor, despre bunele sau relele lor acțiuni, despre adevăr şi ciună, despre credințele mulțimii şi certitudinile înțelept ților.10

Nu trebuie să ne oprim, continuă Dion, la vulturii şi leii comparațiilor homerice, la Skylle şi Ciclopi, la tot miracu-^ losul menit să amăgească sufletele simple: „ceea ce a vrut Homer a fost să instruiască omenirea, prin legende şi prir istorie” n.

Moralistul Homer face portrete. El nu pune în gardăl împotriva viciilor sau defectelor, ci le încarnează intr-unT personaj. Homer nu-şi pierde vremea ca să definească laşiJ tatea sau lăudăroşenia, surori gemene, ci îl pune în scenă1 pe Dolon: îl vedem pe acest fanfaron tremurând la prima primejdie; paralizat de spaimă, se bâlbâie, îiclănțăne dințiiJ răspunde în grabă întrebărilor duşmanului, ba chiar luân-] du-le-o înainte...12

Homer nu ține discursuri despre venalitate şi impietate: | el se mulțumeşte să ni-l prezinte pe Pandaros. Ni-l aratăl trăgând cu săgeata asupra lui Menelaos, în ciuda tuturor jură-l mintelor doar pentru a-i plăcea lui Paris. Această lipsă de loia-| litate va da tuturor troienilor o conştiință, iar Pandaros va muri „cu limba tăiată, înainte de a-i putea reclama lui| Alexandros prețul nelegiuirii sale" 13.

Indisciplina? Iat-o jucată de Asios Hyrtacidul. El sel apropie, în ciuda ordinului, de navele ahee, cu tot atelajul! Său, şi-şi plăteşte neascultarea cu viața.14

Destrăbălarea şi aroganța sunt minunat înfățişate dej pretendentul Antinous: îmbrăcat cu haine somptuoase, beai în cupe de aur şi devorează bunurile altora; se declară] îndrăgostit de Penelopa, dar se culcă cu servitoarele, în-l cearcă să întindă arcul lui Ulise cu mâinile sale de fecioară I şi moare lovit în gât. Homer nu împarte la întâmplarel loviturile mortale, afirmă Dio: „dacă unul e lovit în gât, altul în pântece, altul în sex, aceasta este pentru o rațiune profundă" 15. Homer îi pedepseşte pe oameni pe acolo pe unde au păcătuit.

În alt discurs, Dion pune în gura lui Alexandru cel Mare un principiu de exegeză devenit banal în timpul său: „Homer prezintă lucrurile în trei feluri: uneori ne sfătuieşte şi ne îndeamnă, alteori doar povesteşte, alteori stigmatizează şi' ridiculizează" 16.

Dion Chrysostomos şi Plutarh ştiu să moralizeze de mi-nuno p. T marginea exemplelor homerice. Este un vechi I obicei grecesc. Din masa de exemple spicuite de prin toți, autorii antici s-ar putea alcătui un cod de morală elementară j atât pentru conducerea cetăților, cât şi pentru conduita, indivizilor.

, Totuşi, Homer nu s-a mulțumit doar să ofere exemple şi reguli de viață: el a propus urmaşilor un tip ideal de umanitate, Ulise, pe care mai multe secte filosofice, cinicii şi mai ales, stoicii, l-au ales ca patron.

Diversele şcoli de morală nu sâpt totdeauna de acord 3 asupra naturii virtuții şi a binelui suprem. Dar oricare ar

: fi principiile de bază, ele pretind să se întemeieze pe Homer, i sau se văd învinuite de a fi cules din Iliada şi Odiseea ideile principale. Înainte de a expune morala practică după Homer

] şi de a-l prezenta pe Ulise, model al înțelepciunii perfecte, i va trebui să-i întrebăm pe Aristotel, Zenon, Epicur despre datoria lor față de Homer, în legătură cu natura virtuții şi a binelui suprem.

Această morală în exemple limpezi, această morală în acțiune nu este singura pe care o învață Homer. Eroii săi sunt conduşi de către personaje cu

nume divine, figuri alegorice ale înțelepciunii sau rațiunii, ale furiei războinice sau pasiunii amoroase.

Această pretenție de a reduce la noțiuni abstracte figuri ca Atena sau Afrodita este fără îndoială tot atât de ca şi Homer. Iar grecii s-au gândit de timpuriu să considere Iliada şi mai ales Odiseea, drept cărți de înțelepciune. Întemeietorul şcolii cinice, Antisthenes, s-a lăsat furat cu pasiune de acest joc 17, iar cu zece secole mai târziu Proclos va moraliza încă pe marginea cazului Iui Pandaros sau a visului lui Agamemnon. Totuşi, epoca lui Plutarh şi Dio Chrysostomos va fi cea care va căuta cel mai mult reguli de viață la Homer. Lumea părea puțin plictisită de exegeza fizică, iar exegeza mistică a neoplatonicienilor se afla abia la începuturile ei. In timp ce prima se afla la asfințit şi cea de-a doua în zori, este momentul exegezei morale, să ocupe avanscena.

Capitolul II

CELE TREI PĂRȚI ALE SUFLETULUI. ACORDURI ŞI DISCORDANȚE

Morala antică era axată pe conflictul, în suflet, al elemen-| telor cu valoare inegală: este lupta rațiunii împotriva ii stinctelor, a pilotului împotriva valurilor.

Lecțiile de viață scoase din epopeile homerice se reduci în ansamblu la această luptă între partea rațională şi înțe-[leaptă a sufletului, întrupată în figuri divine ca Atena saul Hermes şi elementele irație nale, forțe oarbe şi tulburi,! Întrupate în cuplul Ares-Afrodita. Ulise ilustrează, prinl aventurile sale, această luptă spirituală: monştrii de cărel scapă, primejdiile pe care le învinge simbolizează pasiunile | ale căror atacuri sunt respinse de înțelept.

Homer cunoştea, afirmă mulți exegeți, acest conflict | Intre diversele fracțiuni ale sufletului; şi mai întâi, el este primul care împarte sufletul în trei părți, ' şi de la el a împrumutat Platon acest decupaj devenit clasic la greci. Mai mult, el ştia în ce loc al trupului sălăşluia rațiunea, în ce loc thymos, în ce loc epithymia; stoicii şi platonicienii sunt în dezacord în ce priveşte această localizare, însă şi unii şi ceilalți pretindeau că Homer era de partea lor.

I. Psihologia Iui Homer

Psihologia homerică este prea nesigură pentru ca să o putem rezuma în câteva propoziții sigure şi clare. Iar obiectul nostru nu este căutarea adevăratului Homer, ci a Homerului anticilor, al cărui aspect se schimbă după şcoala filosofică ce şi-l anexează.

^ Trebuie totuşi, înainte de a aborda problema celor trei part! Ale sufletului şi locului lor în trup, să aruncăm o privire asupra principalelor nume întrebuințate în poeme pentru a desemna operațiunile psihice ale omului şi să examinăm o problemă care se va pune pe parcurs: Homer concepe sufletul ca o realitate materială sau pur spirituală? Înclină 'spre soluția care va fi cea a Porticului sau către 'cea a lui Platon?

1 Homer nu are, evident, nimic de-a face cu primitivii

• din Noua-Guinee sau de pe malurile Amazonului: el precede 'totuşi în timp orice încercare de explicație ştiințifică. De altfel, ştiința nu modifică limbajul, mai ales pe cel al poeților şi al poporului: putem să ştim foarte bine că muşchiul inimii nu are nimic de-a face cu naşterea sentimentelor (cel mult,

resimte efectele emoțiilor şi pasiunilor noastre), noi tot l vom continua să spunem: „iubeşte din toată inima", „o inimă egoistă"...Iar inima am transformat-o în locul, centrul întregii vieți afective, sediul pasiunilor şi al tandreții, al înj flăcărării şi chiar al curajului.1 i Homer vede de asemeni în inimă şi în piept izvorul energiilor noastre vitale: fie că vorbeşte de inima propriu-zisă, pe care o numeşte etor sau kradie, cuvinte care desemnează în mod manifest organul, fie că vorbeşte de thymos şi phrenes, al căror sens este foarte discutat.

Înainte însă de a ajunge la aceste cuvinte esențiale, să împrăştiem un echivoc în legătură cu sufletul în general, la Homer.

La moarte, psyche a eroilor homerici se îndepărtează zburând de corpul pe care îl însufleția şi ajunge în infern, cu mici țipete plângătoare. Şi anticii îşi imaginau bucuros că moartea, pentru Homer (ca şi pentru Platon), era pur şi simplu această disociere a cadavrului şi a psyche-i; că nimic nu se pierde; că sufletul care-şi lua zborul era acelaşi care îndeplinea în om funcțiile vitale.

Nu este însă aşa. Psyche «are pleacă în Hades este unj spectru fără forță, un dublu care păstrează aspectul exterior al persoanei, însă nu mai are consistență şi energie. Este fantoma întrevăzută în visuri: are o oarecare realitate fantomatică (visul nu este pentru Homer un pur produs al imaginației), există un adevărat spectru, însă nimic altceva decât un spectru.2 Ceea ce era resortul şi izvorul vieții, pe vremea când omul mergea şi respira, aceea se distruge la moarte. Care este acest principiu de viață? Cum se deosebeşte un om viu de unul mort?

Omul viu este umed şi suplu, cadavrul rigid şi uscat] Viul este deci străbătut de un fluid vital, ca un lemn verde străbătut de sevă; iar diferitele lichide ale corpului omenesc sunt poate, în ochii lui Homer, emanații ale acestui fluid.3 însă, ceea ce, încă mai vizibil, distinge mortul de viu este că unul nu mai respiră şi că altul respiră. Aerul, care intră rece în piept şi iese încălzit4, marchează ritmul vieții.

Acest aer aflat în noi, mereu înnoit din afară, nu este ceea ce Homer numea thymos şi în care vede izvorul întregii energii vitale? 5

Iată ceea ce pretindeau stoicii: ei echivalau thymos cu pneuma prin care ei Înşişi defineau sufletul. O pagină din Viața şi poezia lui Homer ne-a păstrat esențialul argumentației stoice şi textele stoice pe care se bazau exegeții Porticului. Este un dosar interesant.

Să precizăm mai întâi ce înțelegeau stoicii prin suflet sau psyche: nu simplul suflu respirator, ci un suflu care se află în noi de la naştere, o exhalație a naturii sensibile8, care se ridică din umorile corpului.7

Sufletul este rezultatul unei chimii interioare, în care intervin apa, aerul şi focul. Din pricina căldurii focului interior, lichidele în care se scaldă corpul viu se evaporă şi acest abur umed este pneuma. Aerul aspirat, frate bun cu această pneuma internă, se amestecă cu ea şi pare să aibă ca rol activarea combustiei, aşa cum se ațâță focul când sufli peste el.

Or, Homer numeşte principiul vieții „abur": „Destinul, spune Ahile, îmi va rămâne credincios, atâta vreme cât un abur îmi va stărui în piept"...El compară zborul sufletului în afara trupului cu un fum. • Deci, pentru Homer principiul

vieții este un lucru umed (ceea ce se deduce din cuvântul „abur”) şi de asemeni ceva care arde şi care, stingându-se, se aseamănă cu fumul unui foc ce se stinge.

Atât în ceea ce priveşte apa şi focul; iată acum în ceea ce priveşte aerul.

Homer întrebuințează cuvântul pneuma, suflu, sau un compus al verbului „a sufla”, pentru a vorbi de principiul vieții: el spune „să insufle o mare forță”, sau „să exhale thymos-xil”, sau că thymos-ul, în momentul inspirației „se adună în phren”: nu poate fi vorba decât de o masă vaporoasă, ale cărei părți se dezagregaseră şi care prin respirație ij se unesc din nou.9 Textul capital este cel care descrie leşinul lui Sarpedon. Stoicii par a fi cântărit cu grijă fiecare cuvânt i al acestui text.), Rănit de Tlepolem, Sarpedon zace sub stejarul sub care > l-au aşezat tovarăşii săi. Când Pelagon îi scoate din şold lancea, eroul leşină: „îşi pierde psyche şi o ceață i se aşează peste ochi”…Apoi îşi recapătă respirația; Boreas suflă peste mândrul copil al lui Zeus şi acest curent de aer proaspăt „capturează” thymos-veroului, pune stăpânire pe acest > thymos sleit de puteri. 10

Pornind de la acest pasaj, stoicii, aşa cum vedem în rezu- ' matul lui Pseudo-Plutarh, aveau să conchidă că thymos-u\par

Homeric era alcătuit din aer (umed), înrudit cu aerul exte-

Rior: suflul lui Boreas îl însufleţeşte pe Sarpedon printr-o adevărată transfuzie de thymos; în plus Boreas „ațâță” thymos-suflând deasupra lui, ca peste un foc gata să se stingă. U

Thynios-ul lui Homer ar fi deci analog cu sufletul, aşa cum îl defineşte Porticul: un suflu umed şi arzător. 12 Iar sufletul ar fi, pentru Homer, o realitate materială.

Platonicienii s-au înscris desigur în fals împotriva acestei pretenții. Homer este spiritualist, iată marele argument care o dovedeşte, aşa cum îl raportează Pseudo-Plutarh. Homer nu foloseşte niciodată soma pentru a numi pe omul viu, ci doar cadavrul; el refuză să înglobeze sub numele de „corp” o realitate spirituală; dovadă că el crede în sufletul „necor-poral” ca Platon şi Aristotel. 13

Un raționament fără prea mare forță. Stoicii par a fi mai aproape de adevăr; să reținem din considerațiile lor că la Homer thymos este analog cu un focar de ta pe care îl întreține respirația, sau cu un suflu de viață care, trecând prin piept ațâță focul nostru interior şi se încălzeşte. In acest sens thymos nu este un al doilea suflet, care s-ar adăuga la psyche, u ci adevăratul resort al psihismului uman în timpul vieții.

De asemeni Homer atribuie lhymos-uaproape toate activitățile acestui psihism: teamă, bucurie, mânie, dorință sunt legate de thymos, adesea chiar de gândire. 15 Cum vom vedea, stoicii au putut acumula citate pentru a dovedi, împotriva lui Platon, că pasiunile şi gândirea sălăşluiesc în acelaşi loc cu thytnos-u în apropierea inimii.

În calitatea de „suflu de viață”, thymos-vnu are rapor turi cu cuvântul nostru „inimă”; însă când îl privim ca resorl a diverselor activități umane, „inimă” este cuvântul care î traduce cel mai bine. Insă thymos are şi sensul abstract 1(de „impetuozitate”, „înflăcărare”, „elan vital”…El desemnează curajul

(cuvânt pe care noi înşine îl derivăm de h inimă), nu curajul rece, intelectualizat, ci cel care purcede» din furie, din dorința de a ucide. Thymos este atunci sinonimi cu „mânie”.

Această noțiune homerică de thymos, atât de complexă| şi de greu de definit, va avea o mare influență asupra întregii psihologii greceşti, prin intermediul lui Platon. Noțiunea corespunzătoare de phrcnes, care nici ea nu| este mai clară, va avea mult mai puține repercusiuni.

Ce este de fapt phren sau phrenes? Grecii au spus şi crezut dintotdeauna că era diafragma, membrana care desparte plămânii de intestine. S-a susținut recent că erau plămânii. 17 Este curios, pe de-o parte, că această membrană, a cărui nume şi existență este adesea ignorată de popor, joacă un astfel de rol în psihologia unui poet. Ar fi curios, pe de altă parte, ca Platon şi ceilalți greci să fi schimbat, după Homer, semnificația cuvântului phrenes...

Poate ar fi un mijloc să scăpăm de această dilemă. Phrenes ar putea evoca, atunci când este luat în sens material, întregul ansamblu al aparatului respirator: Homer, poate, nu distinge membrana care coboară şi se ridică pentru a aduce sau expulza aerul, de „foalele” pe care pare să le mânuiască. Acest sistem respirator ar fi conceput ca motorul vieții umane18.

Adesea însă sensul cuvântului phrenes se lărgeşte, cuvântul desemnând întreg pieptul 19. De asemeni, sensul fizic dispare adesea, iar phrenes sunt, cu oarecare aproximație, conştiința.

Homer atribuie phrcn-elor manifestările voinței şi sentimentelor şi chiar actele inteligenței. De altfel, Chrysi'ppos va susține, sprijinindu-se pe exemple, că Homer stabilea locul gândirii în piept.

După Homer, grecii au intelectualizat cuvântul phrenes.?'. *~. ^u Pus *n raPort °u phronimos. Îl vom vedea pe autorul Vieții şi poeziei lui Homer interpretând pe phrenes ca sinonim cu „gândirea”, „rațiunea” 21.

! Acestea sunt şovăielile, imprecizia conceptelor homerice espre activitățile sufletului.

' Să ne îndreptăm atenția asupra psihologiei platoniciene, levenită clasică în antichitate: mai mulți exegeți pretind ă derivă în linie dreaptă din poet.

II. Homer şi Platon

; Platon îşi expune psihologia, în limbaj dialectic în Repu-

Blica şi în formă mitică în Phaidros. Să amintim mitul din i Phaidros, care trebuie să fi avut un rol decisiv în impunerea teoriei platoniciene în imaginațiile grecilor 22.

] Sufletul, alcătuit din inteligența rațională, din thymos

: şi din epithymia, se poate compara cu un atelaj înaripat al cărui vizitiu ține frâiele celor doi cai. Primul cal, cu linii armonioase, iubitor de cinstire, rezervat, ascultă fără să fie lovit; cel de-al doilea, greu şi rău clădit, iubitor al lipsei de măsură şi gloriei deşarte, nu ascultă îndemnurile vizi'- țiului; el nu ascultă decât de biciul cu cuie, târând după el şi pe celălalt cal şi pe vizitiu 23.

Mitul este tradus în limbaj clar în Republica. Sufletul este o societate în miniatură: la fel cum cetatea platoni-ciană trebuie să cuprindă, la temelia sa, meşteşugari şi plugari şi pe toți cei ce lucrează la satisfacerea nevoilor trupului j deasupra, clasa războinicilor, câinii care păzesc turma; în vârf, filosofii sau

gânditorii care conduc întregul: tot aşa sufletul este un fel de piramidă cu trei etaje.

Jos de tot mişună mulțimea tumultuoasă a dorințelor, impulsurile iraționale care împing la mâncare, la băutură, la dragoste, pasiuni care în sine sunt străine de rațiune şi formează domeniul concupiscenței. 24 în vârful piramidei stă un principiu superior care poate contrazice şi inhiba aceste dorințe: este inteligența rațională 25.

La etajul intermediar, Platon aşază un al treilea principiu, thymos, mânia, cum este tradus în mod curent, deşi acest cuvânt este destul de strimt. Mânia nu este dorința, căci este adesea în conflict cu aceasta, dovadă istoria lui Leontios. Acesta se întorcea de la Pireu şi trecea prin apropierea câmpului unde erau torturați condamnații şi unde zăceau cadavrele. Împărțit între silă şi dorința de a le privi, sfârşi prin a ceda dorinței, alergă spre morți, îşi deschise larg' ochii şi le strigă, furios: „Priviți mizerabililor, sătu-rați-vă de frumosul spectacol!”25*

Nici mânia nu este rațiunea, cu toate că ea cedează adesea acesteia. Aşa cum clinele îl ajută pe cioban să restabilească ordinea în turma, la fel mânia îşi oferă ajutorul rațiunii pentru a potoli în suflete răzvrătirile instinctelor.

Insă thymos-unu este întotdeauna aliatul rațiunii. El se arată mai degrabă frate cu dorința. După chipul dorinței, thymos are din când în când nevoie să fie stăpânit de partea inteligentă a sufletului, de către nous. Homer, după părerea lui Platon, a pus bine în evidență dualismul thymos-nous, atunci când îi atribuie lui Ulise apostrofa faimoasă: „In piept îşi da cu pumnul/Şi inima-şi certa:

— Mai rabdă încă/O, inimă!” 26 în acest pasaj, insistă Platon, Homer a reprezentat în chip manifest cA două lucruri diferite, din care unul mustră pe celălalt, rațiunea, care a cântărit binele şi răul şi mânia, care este irațională.27

Această diviziune platoniciană a sufletului poate surprinde pa psihologul modern care o abordează fără să vină dinspre poemele homerice. Punctul cel mai curios este acest thymos, inserat ca un termen mediu între rațiune şi pasiuni, care înglobează şi furia nerațională şi curajul impregnat de reflecție, care se aseamănă cu voința, de altfel absentă de la împărțeală. 28

Oare Platon luase în considerare mai întâi, pe urmele lui Hippodamus din Milet, cele trei clase sociale, meşteşugarii, războinicii, şefii şi a calchiat apoi după ele cele trei părți ale sufletului? Dar individul, aşa cum subliniază chiar el, este anterior statului29. Preluase diviziunea în trei a sufletului de la pitagoreici? Pitagora, după cum relatează Posi-donius30, stabilise distincția între rațional şi nerațional31. Alcmeon din Crotona, medicul pitagorizant, distingea în orice caz net inteligența, al cărei loc îl stabilea în creier Şi pe care o considera drept apanajul omului, de senzație, comună tuturor animalelor.32 Iar Philolaos elaborase o

I

Împărțire mult mai ştiințifică decât cea a lui Platon: ea se inspira din ideea că omul închide în el, alături de gândire, caracteristica sa proprie, un principiu de viață şi senzație, pe care îl împarte cu animalele şi un principiu de înrădăcinare şi de creştere, ca la toate plantele (Aristotel îşi va aminti de

această diviziune). Philolaos vedea izvorul gân-dirii (nous) în creier, ca Alcmeon; cel al vieţii şi senzaţiei33 în inimă; cel al dezvoltării embrionului, în ombilic; el adaugă un al patrulea principiu, cel al reproducerii şi emiterii sămân-

: ţei avându-şi sediul în aidoia, fiind izvorul omului total, om, ' animal şi plantă.34

Astfel pitagoreicii, cel puţin pitagoreicii din ramura savantă, făcuseră decupaje care nu corespundeau exact ca

„trihotomia" platonică. Ei par totuşi să-l fi influenţat pe

: Platon într-o privinţă: locul raţiunii în cap.

De unde-şi luase deci Platon psihologia sa de alură poetică? De la Homer, ne răspunde autorul micului tratat despre Viaţa şi poezia lui Homcr. Şi el aduce şi texte în sprijinul afirmaţiei sale, texte în cea mai mare parte bine cunoscute şi dintre care unul este chiar cel la care s-a referit Platon. Homer cunoştea această luptă care se dă, în om, între raţiune şi thymos. El o atribuie mai ales celor doi mai mari dintre eroii săi. Ahile din cântul I – cântul mâniei — , gata să se repeadă la Agamemnon, şovăie între a-şi „trage tăioasa spadă... Sau să-şi înfrângă thymos-aşi să se stăpânească?" 35 Ahile este pradă acestor solicitări contradictorii „în al său phren şi thymos": există deci conflict, interpretează autorul Vieţii şi poeziei lui Homcr, între raţiunea sa, bunul său simţ şi mânia inimii sale.36 Homer lasă să triumfe, în sufletul lui Ahile, raţiunea asupra mâniei: apariţia Atenei, trăgându-l de plete pe Peleid pentru a-l reţine în momentul critic, este o alegorie: Atena este raţiunea însăşi a eroului, finalmente victorioasă37.

Totuşi, minia lui Ahile, acest resort al Iliadei, va dura până în cântul XVIII: intervenţia Atenei a oprit această mânie doar de a comite un act de violenţă împotriva lui Agamemnon; însă furia rămâne şi îl ţine pe erou departe de luptă. Mânia lui Ahile va fi învinsă doar de o brutală intervenţie a destinului: va trebui să fie omorât iubitul său

Patrocle! Abia atunci eroul se va întoarce asupra lui în câteva versuri vestite:

Măcar de s-ar şterge din lumea zeilor şi din cea a oamenilor crunţi duh al gâlcevii, mânia-nsângerată ce-i duce la pieire pe cei ma înţelepţi, învinşi de furii oarbe. Ea le pare mai dulce decât e mierea pe cerul gurilor, pe când muritorilor patima le umple ca fumul piepturile. Astfel Agamemnon furia şi fierea ştiut-a să-mi stârj nească. Dar să uităm trecutul, în ciuda suferinţei să ne înfrângem inima.38

Iată triumful total al raţiunii asupra thymos-ului. Triumf total? De fapt furia lui Ahile, reîntors în luptă, îşi schimbă doar forma şi obiectul: acest om „nebun de-atâta înfumurare, fioros în tot ce făptuie" 39, după ce-l va ucide pe Hector, îi străpunge gleznele, trece prin ele două cuie, leagă trupul de car şi-l târăşte prin praf. Chiar şi când îi va înapoia bătrânului tată leşul batjocorit, mânia încă va mai răbufni ca un vulcan încă nestins. Astfel, Ahile cel homeric este de nedespărţit de mânie, generatoarea curajului: Ahile întrupează minunat thymos-ul.

La Ulise, eroul prin excelenţă raţional, clocotele thymos-ului sunt întotdeauna reprimate. Este solemnul apel la calm, atât de des citat de antici,

după Platon: culcat în tinda palatului său şi privind cum ieşeau din casă roabele „pentru a se duce să se veselească cu pretendenții10, îi trece prin minte să se repeadă la ele să le ucidă...

„Şi inima-ntr-însul urla... În piept îşi da cu pumnul/Şi inima-şi certa: Mai rabdă încă/O, inimă!”40

Acestea sunt, spune Pseudo-Plutarh, ordinele unui şef către subordonatul său.41

Niciunul din eroii homerici nu au stăpânirea de sine a lui Ulise. Adesea îşi dau frâu liber elanurilor thymos-uhu, lucru pentru care Homer nu-i laudă: el condamnă, cu cea mai mare limpezime, aceste porniri42. Nestor, purtătorul d*3. Cuvânt al poetului, îi reproşează lui Agamemnon de a-l fi înjosit pe Ahile, luându-i-o pa tânăra Briseis: „ridicându-te dârz împotriva noastră. Şi mult am stăruit să-ți stăvileşti pornirea... Dar ai urmat îndemnul neînfricatei inimi; crâncen ai înjosit pe un viteaz de seamă” 43.

J Aşadar, la Homer thymos-vĂ este când supus raţiunii.

— Când răzvrătit împotriva ei. Aceasta este ideea pe care şi-o

I face Platon, iar anticii au dreptate să sublinieze acordul care există asupra acestui punct precis, între psihologia sa şi cea a poemelor homerice.

Al treilea principiu al sufletului, pe care Platon îl numeşte epithymia, provine şi el tot de la Homer?

Timaios-ul dă această definiție: „pofta de mâncare şi: de băutură şi tot ceea ce are nevoie trupul în chip firesc”. 1 Zeii au aşezat acest principiu al dorințelor în regiunea care, se întinde de la diafragmă până la buric. In tot acest spațiu, I ei au organizat un fel de troacă pentru hrănirea trupului. Ei au legat acolo această parte a sufletului, ca un animal i care trebuie hrănit. 44 i Foarte depărtat de cap unde tronează raţiunea, acest. Suflet „ventral”, dacă i se poate spune astfel, este aproape surd la îndemnurile inteligenței.

Această parte joasă a sufletului este binecunoscută de poemele homerice. Nu mai sunt phrenes, 45 ci gaster-u „burta”, „mațele”, cum spunea Rabelais. Ulise, la Alkinoos, Îşi reclamă subzistența în următorii termeni:

Dar mie-mi dați voie să cinez deşi mă doare, /Căci nu-i nimica mai sfruntat pe lume/Ca pântecul greţos ce te sileşte/Să te gândeşti la el, cu tot necazul/Nespus ce-l ai şi jalea care-o suferi/

Cum sufăr eu; el îmi dă ghes întruna/Să-mbuc, să beau, să uit de suferință/Şi să-l îmbuib «.

Ne interesează prea puțin dacă aceste afirmații, care nu se prea potrivesc cu caracterul eroului şi distonează la feacii atât de plini de curtoazie 47, sunt interpolații ale rapsozilor: 48 anticii – şi Platon – le citeau. Ele erau cunoscute pe de rost; asemenea tirade sunt cele pe care marele public le reținea cel mai bine. Se înțelege că gâster-homeric a devenit ep ithymetikon-vĂ platoniciar.

Cântul al XVIII-lea în întregime al Odiseei este înveselit de glumele grosolane despre aceste apeluri imperioase ale pântecelui, despre josniciile pe care le impune. Cerşetorul de ocazie, Ulise, se ciocneşte cu cerşetorul de profesie, Iros: acesta, „cerşetorul obştei”, era cunoscut oamenilor din Itaca pentru „hăul pântecelui său”, „în care cădea fără încetare mâncare şi băutură” 49. Cei doi cerşetori se vor deda unul pugilat în toată regula, spre bucuria

pretendenților. Antinoos; propune ca miză burțile 5° de capră, umplute cu sânge şi grăsime, care se perpelesc pe foc. Ulise acceptă: „trebuie, spune el, să ne supunem stomacului”5l. Ulise îşi răpune cu un' singur pumn prăpăditul rival. Atunci Eurimahos începe să-l batjocorească râzând de capul său pleşuv şi reproşându-i trândăvia: el nu ştie decât să cerşească, „spre a-şi ghiftui nesățiosul pânteo” 52.

Marele mobil al vieții cerşetorilor este pântecele; Ulise este un fals cerşetor, însă vrea tocmai să-şi joace cât mai bine rolul: de aceea face atâtea aluzii la imperativele pântecelui, preocuparea esențială a celor mărunți.

Eroii – Abilii şi Agamemnonii Iliadei – cei care trăiesc mai întli de toate pentru a se bate, nu ascultă de această parte inferioară a ființei umane: mobilul lor principal fiind thymos-u partea mediană a ființei omeneşti, izvorul energiei războinice, al „agresivității”, cum am spune astăzi.

Cele două clase inferioare ale cetății platoniciene corespund cu cele două categorii ale poemelor homerice: clasa populară, plugari, meşteşugari, comercianți este axată pe satisfacerea nevoilor trupeşti – epithymetikon, sau mai prozaic, pântecele; clasa războinicilor, replica eroilor homerici, ascultă de această forță mai nobilă numită thymos, inima dacă vrem. Ra Adevărații şefi, cei care se află în fruntea Statului, nu se lasă conduşi decât de cap, de rațiune: pildă e adevăratul Ulise, favoritul Atenei.

Platon sub influența lui Homer: anticii subliniau cu satisfacție acest lucru, atunci când vroiau să-i împace fără voia lor pe cei doi frați duşmani. Înrudirea este, în acest caz, flagrantă54. Pentru a explica aceste compartimentări ale sufletului de către autorul Republicii, al lui Phaidros şi al lui Timaios, se poate afirma hotărât că amintirea vie a lui Homer a fost decisivă. Însă nu phren-vX poemelor a devenit epithymia lui Platon, ci gâster, aşa cum insinuează judicios autorul Vieții şi poeziei lui Homer m.

III. Sediul rațiunii şi pasiunilor

Timaios, care a fost breviarul filosofiei antice, insistă în limbajul său aparent naiv, asupra măsurilor pe care le-au luat zeii de a separa în om sufletul nemuritor de cel muritor: primul, de eser ta divină, este aşezat în partea cea mai nobilă. A trupului nostru, în capul modelat în formă de sferă, după chipul lumii. M

Acest cap, tabernacolul rațiunii, este izolat de rest prin-tr-o gâtuitură, istmul gâtului, pentru a evita, pe cât posibil, contactele cu sufletul inferior şi pângăririle ce ar rezulta. 57

Intre cele două părți ale sufletului inferior, zeii au aşezat o adevărată îngrăditură, diafragma: „aşa cum se separă încăperile bărbaților de cele ale femeilor”, au vrut să izoleze „partea cea mai bună”, cea care „participă la curajul şi 1 ardoarea războinică” (thymos-xil), pe care au aşezat-o la,. Etajul superior şi porțiunea mai puțin bună, „familia dorin-l țelor” (epithymetikon) surghiunită la etajul inferior. 58

Astfel, cele trei părți ale sufletului ocupă în timp locu-l inte bine separate.

Or, vechiul Portic profesa asupra acestei chestiuni o doctrină cu totul diferită. Zenon, Chrysippos, Diogenes din Babilon păstrând cel puțin în termeni, tripartiția platoni-ciană, 59 se înscriau în fals împotriva localizărilor

făcute în Timaios. Raţiunea nu sălăşluieşte în cap, ci în inimă. Pasiunile gravitează în jurul inimii. Stoicii posteriori vor reveni la platonism, începând cu Posidonius. Insă prima şcoală stoică a dus o luptă înverşunată pentru a-şi impune vederile, pentru a coborî raţiunea şi a ridica dorinţele şi pentru a le aduna în vecinătatea inimii. 60

Chrysippos şi ai săi se reclamă, după cum ne puteam aştepta, de la Homer pentru a distruge platonismul.

Teza lor se poate rezuma astfel: nu se poate separa în suflet puterea raţională de cele iraţionale. Thymos-uşi ansamblul pasiunilor sunt în inimă: raţiunea trebuie să-şi aibe locul de asemeni în inimă.

Zenon a fost primul care a luat poziţie: „Acolo unde este principiul pasiunilor (pathetikon), acolo trebuie să se afle şi principiul raţional”…Ghrysippos s-a străduit să dovedească afirmaţia lui Zenon, sprijinind-o pe texte homerice. Medicul filosof Galienus, în cartea sa Despre opiniile lui Hippocrate şi Platon, raportează, criticându-le, toate probele prin Homer pe care le dădea Chrysippos, în a doua parte a tratatului său Despre suflet.

Să aruncăm o privire rapidă asupra teoriei stoice a pasiunilor; ea ne va dezvălui raţiunile care au condus Porticul] a combaterea lui Platon.

Pasiunea este un elan excesiv, dezordonat, al sufletului61, o mişcare de înaintare sau de retragere: dorinţa ne împinge către' obiectul dorit, teama ne face să fugim de obiectul redutabil. Însă orice elan, la om, este conştient: este controlat, mai mult sau mai puţin clar, de către raţiune, care-i dă sau îi refuză libera trecere. Raţiunea poate face o judecată falsă, poate fi orbită de violenţa elanului natural: ea rămâne în continuare intim legată de tot procesul mişcărilor pasionale. 62 în consecinţă, raţiunea trebuie să-şi aibă sediul în acea parte a corpului unde iau naştere pasiunile, adică în jurul inimii. Iată de ce Chrysippos se străduieşte, după formula lui Galienus, „să adune în inimă” cele trei forme de activitate ale sufletului: raţiunea, thymos, epithymetikon; şi acumulează, pentru a-şi sprijini teza, citate din poeţi, mai ales din Homer pe zeci de pagini03. El o face fără discer-nământ, după spusele lui Galienus; el nu se mulţumeşte doar cu textele care-i sunt favorabile, ci îngrămădeşte claie peste grămadă versurile care-i sprijină teoria şi pe cele care o contrazic64. Să-i lăsăm cuvântul:

Poetul, ale cărui date despre această materie sunt supraabundente, stabileşte, în numeroase pasaje, că raţiunea ca şi thymoeides îşi au sediul în acest loc (inimă şi piept) şi îi adaugă şi epithyme-tikon-u aşa cum trebuie să o fată.65

Dovada că Homer localizează raţiunea în inimă este oferită lui ChrysippDS dfe către acest vers al Odiseei, în care Ulise declară că nu a crezut niciodată în promisiunile de nemurire ale lui Calypso: „dar nu a putut deloc să-mi câş-tige inima din piept”66.

Galen a neglijat să copieze toate citatele lui Chrysippos, însă a avut grijă să degajeze, din această adunătură heteroclită, trei pasaje homerice net favorabile doctrinarului stoic: „Da! Tu, care cutremuri nesfârşitul pământ, (spune Zeus către Poseidon) ai înţeles ce gânduri tăinuiesc în inima-rni”.

„Ai tot aceiaşi chibzuinţă în pieptul tău” zice Athena către Ulise.

În fine, Telemah îi spune lui Antinoos: „Iată gânduri necunoscute inimii tale” 67.

Este evident că noema şi boule desemnează funcţiile intelectuale şi că Homer le situează în piept.

Însă Galen subliniază imprecizia limbajului poetic: se poate scoate de la poet orice vrem. El socoteşte că Homer este, în ansamblu, favorabil lui Platon, că distinge cu claritate gândirea şi sentimentele.68

În legătură cu thymos, Chrysippos acumulează citatele homerice pentru a arăta că mânia, curajul, teama, spaima, îndrăzneala, răbdarea sunt, unele „energii”, altele „pasiuni”, al căror sediu este întotdeauna în această regiune mediană a omului.69

Cât priveşte epithymetikon-ul, pe care Platon îl separă de thymos şi-l localiza în pântece, sub diafragmă, Chrysippos pretindea să-l urce până în vecinătatea inimii. El îl citează din nou pe Homer, mai ales aceste cuvinte ale lui Zeus către Hera: „Dorinţa-mi niciodată n-a fost mai pătimaşă, de-am dorit o zeiţă, ori de-a fost o femeie. Nu mi-au tulburat sufletul, biruindu-mi inima”. 70

Încercând să expulzeze raţiunea din cap, Chrysippos se izbea de un puternic argument mitic: Atena, simbolul prin excelenţă al înţelepciunii raţionale phronesis, s-a născut din capul lui Zeus.

Subtilul Chrysippos face apel la toată ingeniozitatea sa pentru a ocoli obiecţia. Înainte de a da naştere Atenei, Zeus o înghiţise pe Metis, altfel zis înţelepciunea, mama artelor. Această înţelepciune, astfel înghiţită, dă naştere la cunoştinţe asemănătoare cu mama, produse în afară prin cuvânt: este ceea ce simbolizează mitul Atenei, ieşind din capul lui Zeus 71. Cu alte cuvinte, înţelepciune şi raţiune, exteriorizate prin cuvânt, ies din cap, pe gură, dar vocea care le vehiculează urcă ea însăşi din piept.

Acest curios raţionament este luat de la Zenon, care îl formulase astfel:

Vocea iese prin faringe: ea nu poate deci veni din creier. Dacă ar veni din creier, ea nu ar trece prin faringe. Or, cuvântul şi vocea vin din acelaşi loc. însă cuvântul vine din gândire (dianoia). Deci gândirea nu este în creier.72

Gândirea şi cuvântul se confundă: gândirea, ca şi cuvântul are o realitate materială; ea are deci un lăcaş în piept sau în phrenes. Stoicii, mai primitivi, sunt probabil mai aproape de Homer decât credea Galen. 73

Argumentul lui Zenon, care-i minuna pe auditorii Porticului, după cum spunea Galen, a fost reluat de un discipol al lui Chrysippos, Diogene din Seleucia (sau din Babilon): împreună cu Camsades şi Critolaos, acest Diogene făcea parte din ambasada la Roma din 156 î.e.n., care-l emoţionase atât de tare pe Cato cel bătrân. 7i în cartea sa, numită Principiul conducător al sufletului, Diogene explicitează gândirea eliptică a vigurosului Zenon. Diogene revine asupra chestiunii în tratatul său Despre Atena, din care Philodemos a păstrat un rezumat la prima vedere obscur şi incoerent: însă datele care preced ne vor servi de fir conducător în acest labirint c'ând vom ajunge la exegeza Atenei.

Platon făcea apel la Homer pentru a stabili disjuncţia dintre raţiune şi thymos, Chrysippos uzând şi abuzând de versurile sale pentru a stabili

conjuncția lor: am putea insista asupra opoziției dintre aceste teze, sprijinite şi una şi alta pe Homer.

Opoziția este totuşi mult mai puțin brutală decât pare. Platon arată mai ales, 'prin Homer, că rațiunea uneori guvernează şi reprimă elanurile instinctive ale thymos-u, alteori se lasă târâtă de ele. Că Homer plasează constant rațiunea în cap, este altceva: însă este greu de contestat că eroii săi cunosc lupta înțelepciunii reci contra impetuozității arzătoare a primelor impulsuri. Cât priveşte sufletul inferior pe care Timaios îl aşează sub diafragmă.

— Acest suflet al animalului din noi, care nu se gândeşte decât la mâncare şi băutură – este gâster-cerşetorilor din Odiseea.

Stoicii vor crea psihologia „pasiunilor": ei vor analiza aceste mişcări ale sufletului care se năpusteşte către obiectul atrăgător şi se retrage departe de obiectul temut, numindu-le „dorință" şi „teamă"…Dorința, epithymia, va fi atunci un simplu elan al/%mos-ului. Dar cine nu vede diferența între epithymia stoicilor şi cea a lui Platon? Dorința la stoici este atât dorința de luptă, cât şi de o masă bună; la Platon, nu este decât dorința de o masă mai bună, însă dorința de luptă se numeşte thymos. Punctele de vedere şi definițiile fiind diferite, confuzia e mai degrabă în cuvinte decât în lucruri.

Rămâne faptul că poemele homerice lămuresc destul de bine psihologia platonică şi această tripartiție a omului în cap, inimă şi pântece; thymos, mai ales, este o moştenire a epopeii, acest thymos totodată atât de simplu şi atât de complex, care şi la Platon abia se degajează de' învelişul său de poezie.

Rolul enorm al ihymos-ula Homer îngăduie de asemenea să se înțeleagă punctul de vedere stoic: Zenon şi Chrysippos au urmărit în om mai ales acest motor aşezat în inimă, această maşină aflată în centrul corpului nostru care produce caldul şi aburul; ei au crezut că totul venea din această parte mediană a ființei; fără încetare în mişcare, fără încetare în relație, prin suflare, ca lumea exterioară; parte în care resimțim contra-lovitura tuturor emoțiilor; de unde urcă logos-xd, cuvântul vibrant şi fără îndoială şi cuvântul mut. Ei au transformat această parte în „hegemo-nicul" cosmosului nostru în miniatură…

Insă Homer nu s-a mulțumit să traseze filosofilor, ca o canava pe care nu aveau decât să o urmeze, liniile de despărțire a facultăților noastre; el a întrupat şi a pus în acțiune înțelepciunea şi rațiunea, thymos şi epithymia. Sub aparențele lor divine, Atena şi Hermes, Ares şi Afrodita nu sunt nimic altceva decât înțelepciunea şi nebunia umană.

Capitolul III

ZEII ÎNȚELEPCIUNII ŞI AI RAȚIUNII: ATENA ŞI HERMES

În om, ca şi în stat, dreptatea domneşte dacă fiecare element se află la locul său, dacă cel mai bun comandă şi cel mai puțin bun ascultă. Justiția, pentru individ, este de a supune inteligenței şi rațiunii sale, tumulturile mâniei şi elanurile oarbe ale dorinței.1

Acestor elemente diverse ale sufletului uman, pe care le cunoştea bine, Homer le-a dat un chip divin. El le-a încarnat în patru divinități esențiale: de o parte le-a pus pe cele al căror triumf este victoria binelui asupra răului, înțelepciunea şi Rațiunea, pe care le-a numit Atena şi Hermes; de cealaltă, forțele tulburi ale mâniei şi dorinței, din care e făcut cuplul Ares – Afrodita.

Exegeza homerică a izolat de la început pe zeii care simbolizau virtuți morale de alți zei care reprezentau elemente fizice. Theagenes din Rhegium, strămoşul alegoriş-tilor, interpretând Teomahia, trăsese deja această linie de despărțire. 2

Ea a fost în general respectată ulterior: majoritatea exegeților a menționat distincția. Atena, de exemplu, nu va fi transformată în pământ sau lună decât în mod excepțional.

Alte divinități, ca Leto sau Iris, vor intra ocazional în acest grup, însă se poate spune că exegeza morală s-a concentrat practic asupra acestui careu Atena, Hermes, Ares, Afrodita.

I. Atena

Protagoras-ului Platon, povestind mitul lui Epimeteu, pune pe acelaşi plan pe Hefaistos şi Atena: amândoi reprezintă „abilitatea artistică" 3; doar întrebuințarea focului le diferențiază atribuțiile: Atena prezidează la ansamblul artelor şi meseriilor, cu excepția celor care utilizează focul; acestea sunt apanajul lui Hefaistos.

Cum s-a ridicat Atena din planul tehnic în planul superior al spiritului?

Anaxagoras analizase cu finețe raporturile inteligenței pure cu inteligența practică. Răsturnând cu îndrăzneală raporturile el scria: „Omul este cel mai inteligent dintre animale pentru că are mâini" 4. Vroia oare să spună că lucrul mâiniîor, realizările practice, dezvoltarea civilizației materiale l-au ridicat încetul cu încetul pe om în planul nous-ului? În şcoala lui Anaxagoras, în care Zeus-ul religiei populare şi poemelor homerice era figura inteligenței pure (nous), Atena era numele abilității manuale (tehne): de unde şi expresia, adaugă Synkellos, „dacă dispar mâinile, dispare şi înțeleaptă Atena" 5. Altfel spus, mâinile sunt unealta indispensabilă a inteligenței: fără acestea, ea ar fi neputincioasă şi sterilă.

Atena este tocmai această inteligență a mâinilor. Mâinile vor fi încetul cu încetul uitate şi se va păstra doar inteligența. Exegeza lui Homer, în timpul lui Platon, se află deja la acest stadiu. In Cratylos, Socrate aiungând la etimologia numelui Atenei, declară: „Se parc că cei vechi o judecau pe Atena întocmai aşa cum fac astăzi cunoscătorii lui Homer. Într-adevăr, cei mai mulți dintre ei, inter-pretlndu-l ps poet, spun că acesta ar fi redat prin Atena însuşi cugetul şi gândirea".8

Totuşi, nu termenii de nous sau dianoia au fost adoptați de către comentatori pentru a defini pe Atena, ci un fel de compromis intre spiritul pur şi abilitatea inteligentă a mâinilor, între nous şi tehne: Atena se identifica, în toate timpurile, de la Democrit până la Porphyrios, cu phronesis: înțelepciunea sau bunul simț, judecata dreaptă, echilibru al rațiunii.

Printre scrierile morale ale lui Democrit, se afla şi un tratat numit Tritogenia. ' Or, Democrit alesese ca titlu acest epitet al Atenei, deoarece el rezuma în ochii săi întreitul fruct al înțelepciunii: reflecția, vorbirea şi acțiunea conform regulilor. 8 Aceasta însemna pur şi simplu definirea inteligenței. Acest tratat de morală, a cărui amintire este păstrată în scolii 9, a contribuit fără îndoială la vulgarizarea identificării Atenei cu phronesis.

Stoicul Diogenes din Seleucia (sau din Babilon) scrisese un tratat despre Atena, pe care Philodemos Epicureul l-a rezumat în câteva rânduri. L0 Regăsim ecoul ezitărilor sau polemicilor şcolii în legătură cu locul raţiunii – principiul director – în lume şi în om. Atena este simbolul acestei raţiuni universale, la care orice inteligenţă umană este doar o participare: omul, spunea Heraclit din Efes, unul din marii inspiratori ai stoicismului, „îşi aprinde torţa în noapte…" Şi-o aprinde, putem adăuga, la marele foc al eterului.

După Diogene, eterul şi nu soarele, cum afirma Clean-thes, reprezenta inteligenţa cosmică şi divină. Această inteligenţă era numită Atena: în realitate, nu este decât un aspect al Zeului însuşi, al lui Zeus, al marelui Tot. Atena este Zeus la feminin, aşa cum învaţă misterioasa formulă orfică: „Zeus e bărbat, Zeus e femeie"…N

Se poate de asemeni spune că Atena, phronesis, este fiica lui Zeus, că s-a născut din capul său, după cum spune vechiul mit. Dacă plasăm ca Platon şi unii stoici 12, raţiunea în cap, mitul este foarte clar: inteligenţa ia naştere în cap, de acolo ea iradiază. Dacă preferăm să-l urmăm pe Chrysippos care plasează, urmându-l pe Zenon, raţiunea în piept, mitul naşterii Atenei nu-şi pierde valoarea: gândul se coace în inimă – este Atena concepută în sinul lui Zeus – însă ea trebuie să fie apoi exprimată, exteriorizată prin cuvânt; ea urcă de la inimă la buze şi deci iese din om prin cap. 13

Aceasta este Atena, înţelepciunea divină, dar şi înţelepciunea umană. Acesta este chipul pe care îl întâlnim la comentatorii homerici, însă cu o tendinţă raţionalistă destul de puternică. Cel mai adesea exegeţii reduc intervenţiile miraculoase ale Atenei în Iliada şi Odiseea la simplul joc al facultăţilor omeneşti, poetul a recurs la aceste apariţii supranaturale, pentru a sublinia minunata şi brusca putere a raţiunii contra pasiunilor, în sufletul lui Îhile, divina prudenţă a lui Ulise, precocea maturitate a lui Telemah.

Nici o scenă, fără îndoială, nu i-a izbit mai tare pe antici ca această coborâre a Atenei pentru a calma furia lui Ahile în primul cânt al Iliadei.

Ahile a lăsat ca un moment furia urcată din piept să-i întunece raţiunea din cap; însă curând raţiunea l-a dezmeticit, l-a smuls

I

Din această încleştare şi l-a adus la o stare mai bună. AcoastJ conversiune dictată de raţiune, este foarte just numită în poemele homerice Atena 13.*

Recunoscând-o pe divina mesageră, „Ahile e cuprins de] uimire" u. „Sângele rece şi impasibilitatea sa (în faţa primejdiei prin care trecea) fac loc spaimei, odată ce s-a făcut răsturnarea: el vede în ce prăpastie era să cadă. Şi în faţa apariţiei raţiunii, a avut un gest de retragere, ca în faţa unui conducător". 15

El nu îşi revine complet din mânie, de vreme ce nepu-j tându-şi ucide rivalul, îl va insulta totuşi (versul 211):

O zeiţă ar fi împins ajutorul său până la capăt şi ar fi făcut săi urmeze tulburării o pace totală. Însă, întrucât este vorba de ra-j ţiunea umană, ea face doar ce este indispensabil, îndepărtândj lovitura de spadă, lăsând să subziste

resturi de mânie. Mariîe ela-j nuri ale pasiunilor nu pot fi oprite pe loc şi deodată.16

Această analiză, de altfel fină şi justă 17, devenise fără îndoială de multă vreme clasică în comentariile homerice, atunci când Heraclit şi-a scris Alegoriile.

Această scenă furniza dealtfel un argument celor cart împreună cu Platon, localizau inteligența în cap. Homei precizează că Atena coborâse din cer – adică vrea să spunJ că orice rațiune umană este o scânteie a rațiunii universale, divine; şi apoi că „prinde pletele bălaie ale Peleianului:' rațiunea, care în sufletul lui Ahile, va triumfa asupra mâni< îşi afirmă în felul acesta prezența în partea cea mai înalți şi mai nobilă a trupului: ea îşi reia energic locul obişnuit. P

Celelalte intervenții ale Atenei în Iliada sunt cel mâ adesea de natură războinică şi greu de explicat ca manifestări de rațiune luminând pe vreun erou.

Totuşi, ea mai joacă încă acest rol de luminătoare, în cântul V, ridicând de pe ochii lui Diomede negura 19 care-l împiedica să-i poată deosebi pe oameni de zei în rândurih luptătorilor. Diomede, cu ochii astfel deschişi, va evita şi se măsoare cu nemuritorii în luptă, dar va putea să o atac* pe Afrodita şi chiar să o rănească la mână: în limbaj de moralist, aceasta însemna că înțelepciunea practică (Atena) risipit ignoranța (achlys) lui Diomede şi i-a dat mijloaceli de a disprețui plăcerile (Afrodita).20

Povestea lui Pandaros punea anticilor o problemă foarte stânjenitoare, deoarece Atena nu se arăta deloc înțeleaptă.

Menelaos şi Paris se vor bate în duel, troienii şi grecii au încheiat un armistițiu şi un pact: Elena, cu toate comorile sale, va reveni învingătorului. Insă zeii, mai puțin rezonabili decât oamenii, măsluiesc jocul! Afrodita îl va sustrage pe Paris, scăpându-l de o moarte sigură... Cât despre ele, Hera şi Atena vor ca bătălia să reînceapă şi să dureze până la ruina Ilionului.

Zeus decide atunci să pornească din nou războiul. Cine va fi primul care va rupe armistițiul? Trebuie ca aceştia să fie troienii: trebuie ca în ochii destinului ei să se facă vinovați luând inițiativa rupturii, printr-un sperjur.

Atena este însărcinată de către Zeus cu căutarea unui executant: ea va strecura perfidul sfat lui Pandaros, un fiu al lui Lycaon aliat cu troienii. Ea ia înfățişarea lui Laodocos şi-l convinge pe „slăvitul fecior al lui Lycaon” să az\u238? De o săgeată împotriva lui Menelau... Dacă îl va ucide, va primi multe daruri strălucite de la Alexandru! 21

Zeii care împing la rău! Divinitatea care întrupează rațiunea şi înțelepciunea, Atena, sfătuind personal o crimă împotriva jurământului... Ce pleaşcă pentru adversarii lui Homer!

Dar apărătorii săi au reuşit să evite lovitura.

Mai întâi, o considerație de ordin juridic: pactul nu era valabil. Miza poetului, Elena, aparținea lui Menelau... Nu era un bun a cărui stăpânire, nesigură, să fie reglementată pe calea armelor. Cu alte cuvinte, Menelau angajează în această luptă bunul său propriu, Paris, bunul altuia... Pactul este

viciat la temelie, jurămintele sunt nule; deci nu poate fi vorba de sperjur; Atena nu-i dictează lui Pandaros un adevărat sperjur. 22

Ce reprezintă aici Atena, pe plan psihologic? Nimic altceva decât reflecția personală a bravului Pandaros. Ea nu este chiar phronesis, ci doar judecata, cam scurtă şi micile socoteli ale unui barbar. Perspectiva unui sperjur nu l-a atins nici în treacăt: să ne gândim că este un lycaonian şi aceştia nu sunt modele de loialitate: Aristotel care s-a ocupat în mod special de această problemă, stă mărturie. Omul nostru de altfel, este foarte legat de bunurile materiale: nu-şi lăsase el oare acasă caii pentru a-i „cruța", pentru ca să nu îndure foamea în Troia împresurată23? Ce atracție trebuie să fi exercitat asupra unui spirit atât de economi perspectiva darurilor lui Alexandru! În plus, el este un arcaş fără pereche, sigur de a-şi lovi ținta (Menelau, de fapt, era un om mort, dacă Atena nu ar fi abătut săgeata). 24

Iată tot ce şi-a putut spune Pandaros şi acest dialog a fost transpus de Homer sub formă dramatică: el a dat nuj mele Atenei calculelor lui Pandaros. 25

Pandaros a rămas, până la sfârşitul elenismului, un subiect} de meditație psntru greci, deoarece punea problema respon-l sabilității divine în producerea răului: Atena era responJ sabilă de actul lui Pandaros? Şi de asemeni şi întunecata! Problemă a predestinării.

Produs, în comentariul său la Republica, întâlnind acest; reproş făcut de Platon lui Homer, îl tratează pe larg. 4 O distincție subtilă, pe care o regăsim în scolii27, îi va per-] mițo să-l spele o primă dată pe Homer: zeii – Atena şi Zeus care o trimite nu l-au „îndemnat" pe Pandaros să trădeze, ci doar l-au „încercat", l-au „ispitit" 28. Chiar dacă j admitem că Atena îl determină pe Pandaros să rupă armistițiul, ea nu o face pentru plăcerea de a-l împinge la rău: J caracterul acestui om îl predispunea la sperjur; zeii doarl i-au grăbit realizarea, pentru a-l duce mai repede pe aceşti nenorocit către dreapta pedeapsă; aceasta au dorit zeii, în definitiv, deoarece pedeapsa face sufletul mai bun. 29

Olympidoros, vorbind despre purificarea morală (cathar-sis) revine de mai multe ori asupra exemplului lui Pandaros: j acesta dorea să-şi calce jurământul, iar zeii l-au ajutat să-şij îndeplinească dorința. Ei au făcut însă aceasta doar pentru.1 a-l „vindeca" 3°. Cum, se întreabă Armând Delatte, de vreme ce moare? 31 Am văzut ce răspuns a dat Proclus şi carej luminează obscuritățile lui Olympiodoros: moartea, care est «pedeapsa sa, este totodată şi purificarea sa, iar chinurile din! Lumea cealaltă vor desăvârşi curățirea sufletului său.

Atena din Iliada îl inspiră bine pe Ahile, dar îl sfătuieşte mai degrabă rău ps Pandaros, oricare ar fi raționamentele teologilor antici. Iar Iliada singură n-ar fi permis deloc] ecuația Atena – phronesis.

Însă Atena Odiseei, mult mai egală cu ea însăşi, nu insuflă] decât idei bune protejaților săi. Ea este deja specializată,! Stilizată, în rolul său de inspiratoare înțeleaptă.32

Istoria lui Ulise este un neîntrerupt comerț al eroului cu înțelepciunea divină. Vom vedea acest lucru în amănunt când vom studia idealizarea

personajului. Aşa cum scria Apuleius, „Homer a vrut ca înțelepciunea să fie însoțitoarea permanentă a lui Ulise, înțelepciunea prezentată sub numele poetic de Atena. Cu ea eroul a înfruntat toți monştrii, a învins toate dificultățile”.33 în Telemahia, alegoria devine absolut transparentă. Atena, dând sfaturi tânărului, sub înfățişarea bătrânului Mentes, în primul cânt al Odiseei, este o figură pur simbolică. Telemah a ajuns la vârsta bărbăției, cugetul său s-a maturizat, reflecția s-a trezit. S-a terminat cu jocurile puerile şi cu lipsa de grijă: trebuie să plece pe mare pe urma pierdută a tatălui său, să afle ştiri la Sparta şi Pylos. Toate aceste idei vin de la sine în tânărul său cap. 34 Şi în felul acesta gândirea lui Telemah se ridică până la simțul responsabilităților... Ea este plină de mândrie pentru elanurile sale, „ca o pasăre de mare care se înalță în spațiu” 35.

Un personaj cu nume predestinat îi oferă lui Telemah corabia pentru croazieră. Acesta era Noemon, fiul lui Phro-nios: Prudent, fiul Avizatului. Aceste două nume desemnează pentru Heraclit36, gândurile, ingeniozitatea fiului lui Ulise. Comentatorul nostru, purtat de elanul său, resoarbe în abstracție pe însuşi împrumutătorul vasului.37

Atena şi nu Ares, este cea care îl ajută pe Ulise la măcelărirea pretendenților: „dacă Ulise ar fi luptat față în față şi prin forță cu oamenii care-i făcuseră rău, ar fi fost asistat de Ares. Însă, întrucât îi înşală prin şiretenie şi abilitate pentru a-i prinde fără a fi recunoscut, reuşita sa este cea a inteligenței38.

Tratatele despre zei, de la Apollodor şi până la Porphi-rius, trecând prin Teologia lui Cornutus, acordă o mare importanță atributelor şi poreclelor divinităților; simbolismul primelor, etimologia celorlalte sunt evident acomodate semnificației căpătate în exegeză de către divinitatea de care se vorbeşte.

_ Atena este înțelepciunea, am văzut-o, dar şi inteligența lui Dumnezeu, după Cornutus39, Providența în'sensul stoic Caracteristicile inteligenței şi înțelepciunii vor fi: putere, clarviziune, puritate.

„Frumoasele sandale” cu care Atena „se poartă tot ca vântul/Pe apă, pe uscat fără hotare” 4° simbolizează forța şi vigoarea intervențiilor inteligenței; „sulița sa vârtoasa, grea şi mare” 41 vrea să spună că raționamentele înțeleptului ştiu să lovească indisciplina 42; scutul său înseamnă că orice şiretlic este respins prin înțelepciune i'-; egida sa este semnul puterii suverane 44.

Clarviziunea gândirii se regăseşte în faimosul epitet glau-kopis (cu ochi strălucitori), după Porphirius 45. Înțelepciunea, inteligența care au vederea pătrunzătoare, merită acest nume. Bufnița este pasărea Atenei, fiindcă rămânând trează toată noaptea, este imaginea spiritului, niciodată adormit, nemuritor, mereu în mişcare 46.

Fecioara Atenei este simbolul purității Gândirii, nepătată de nimic 47, incoruptibilă 48. Măslinul consacrat zeiței oferă acelaşi simbolism: uleiul este hrana luminii49, cea mai pură dintre realitățile lumii de jos. Iar uleiul nu se amestecă cu nici un alt lichid. 5°

Numele însuşi de Atena, doar puțin solicitat, ne dă cheia naturii sale. Platon oferea deja trei explicații: „rațiunea lui Dumnezeu", „cea care gândeşte • lucrurile divine", „inteligența naturală". 51

Această etimologie i se părea dificilă lui Cornutus, din cauza vechimii sale; el propune mai multe curente pa vremea sa: „cea care vede tot", „cea care nu este efeminată", „locuitoarea eterului" 52.

II. Hermes în poezia homerică, Hermes este departe de a avea acelaşi rol strălucit ca Atena; îl vedem apărând, ca mesager al zeilor, în trei mari ocazii: în Iliada, îl conduce ps Priam până la Ahile; în Odiseea, este trimis la nimfa Calypso pantru a-i transmite ordinul de a-l lăsa să plece pe Ulise; în sfârşit, el îi remite lui Ulise moly, iarba magică cu care se va apăra de vrăjile Circei.

Anticii au dat de timpuriu o exegeză a lui Hermes, exegeză p3 care nu au mai schimbat-o; odată aflați în posesia cheii, au întrebuințat-o, cu mai mult sau mai puțin noroc, pentru toate pasajele homerice în care apărea zeul.

Cratylos ne deschide drumul şi de această dată: Hermes este legat de hermeneus, interpret: „căci a fi interpret şi vestitor şi hoțoman şi amăgitor în vorbe şi încă iscusit în negustorie, ei bine toate aceste îndeletniciri țin de cuvântului logos"…Hermes este „zeul care a imaginat limbajul şi discursul" 53, este zeul cuvântului şi de aici decurg toate atributele sale.

Este foarte probabil că Platon nu inventă nimic: el se mulțumeşte să-i reproducă pe „cunoscătorii lui Homer"…Exegeții şi teologii vor repsta aceste explicații până la sfâr-şitul elenismului: ar fi straniu ca ele să fi luat naştere doar dintr-o butadă a lui Platon54.

În Teomahia Hermes o are ca adversară pe Leto; conform exegezei curente, este vorba de cuvânt luptând împotriva uitării. Interpretarea bătăliei zeilor este veche, ne previne o scolie a lui Porphirius: ea îşi are originile la Theagenes din Rhegion şi în timpul lui Cambyse 55. Heraclit o dezvoltă în Alegoriile sale: „în fața lui Leto se ridică Hermes: este firesc, deoarece nu este altceva decât vorbirea, care slujeşte la redarea sentimentelor noastre interioare; or, oricărei vorbiri se opune Leto sau uitarea (este de ajuns să se schimbe o literă, Letho sau Lethe în loc de Leto). Ceea ce se uită nu poate fi proclamat"…Victoria lui Leto se explică: „uitarea triumfă asupra celor mai clare amintiri învăluindule în tăcere" 5fl. Nevoia de a găsi un sens moral adversarei lui Hermes – logos a dictat calamburul „Leto-Lethe".

Să lăsăm deoparte această luptă a zeilor, cu bizare peripeții. Iată unul din cele mai mari momente ale Iliadei: Priam în genunchi în fața lui Ahile:

Aminteşte-ți, Ahile, tu care eşti asemenea zeilor, de părintele tău; el este de-o seamă cu mine, pe pragu-ntunecat al anilor din urmă „.

Stranie putere a vorbei: ea a făcut să apară în fața ochilor eroului amintirea unui bătrân tată aşteptându-şi copilul şi acest suflet neîmblânzit s-a înduioşat: Ahile simte năs-clndu-se dorința să plângă, va plânge…

Miracolul a fost înfăptuit de un zeu: Hermes este cel care l-a condus prin noapte po Priam până la cortul lui Ahile. Înainte de a-l părăsi îi sugerează tema rugăminții sale: „roagă-l amintindu-i de tatăl său"…Puterea minunată a vorbei, arma celor slabi, singura lor armă, iată ce întrupează Hermes58. În cântul V al Odiseei, „solul cu limpezi raze" aduce lui Calypso porunca lui Zeus: nu trebuie

să se mai opună plecării lui Ulise. Solul înaripat nu este decât o alegorie: Homer a materializat astfel elocvența lui Ulise. Ulise a reuşit să o convingă pe tandra nimfă să-l lase să apuce din nou calea mării şi a aventurii şi calea Itacăi. Ulise se pricepe la elocvență: el ştie mai bine ca oricine să mânuiască cuvintele înaripate pe care le simbolizează zborul lui Hermes. Zeul strălucitor, care țâşneşte din azur şi zboară deasupra valurilor ca un pescăruş la vânătoare 59, nu este decât zborul iute al cuvintelor cu puteri magice, pe buzele vorbitorului 6°. Ulise se îndreaptă către locuința Circei; Hermes îi apare, ținând creanga de aur:

Nenorocite, unde umbli singur, neştiutor de țară prin coclauri61?

Hermes nu a coborât din cer; el se afla în sufletul lui Ulise. Ulise pornise către vrăjitoare într-un moment de exaltare, într-un moment de durere şi mânie, când aflase teribila întâmplare: tovarăşii săi preschimbați în porci de către Circe. Insă încetul cu încetul această exaltare scade şi rațiunea rece se iveşte, cu simțul realităților. Acest glas intim al rațiunii (logismos) este cel care îi reproşează lui Ulise inutila sa grabă.62

Hermes nu mai este vorbirea, ca şi în cele două scene precedente, ci rațiunea. Logica însăşi a lucrurilor îi cons-trângea pe comentatori la această soluție: în pasajele citate erau câte trei personaje: Hermes, Priam, Ahile; Hermes, Ulise, Calypso: se putea suprima zeul, redus la o alegorie, rămâneau oricum două personaje şi deci posibilitatea dialogului. De data aceasta, Ulise este singur cu Hermes: deoarece Hermes, prin definiție, este un personaj figurat, Ulise nu mai are interlocutor. El nu poate vorbi decât interior, adică să reflecteze.

De altfel extensiunea cuvântului logos, care în greceşte exprima atât noțiunea de limbaj cât şi cea de rațiune sau raționament, îngăduia exegeților această soluție, ba chiar îi conducea în mod firesc la ea.

Stoicii vor consacra această distincție în vocabularul lor filosofic: ei vor numi „vorbire interioară" reflexia intimă şi „vorbire exterioară", pe cea care traduce gândirea cu glas tare. De pildă zeii ignoră limbajul sonor: ei nu cunosc decât logos-utăcut63.

Odată cu exegeza alegorică a lui Homer, asistăm şi la această dedublare a logosu-ului.

Astfel, Hermes este în acelaşi timp divinitate htoniană şi un zeu ceresc. Hermes htonian este vorbirea interioară, „invizibilă şi învăluită în umbră, în adâncimile gândirii"; Hermes ceresc, este cuvântul exprimat, perceptibil la distanță 64.

Hermes îi dă lui Ulise o iarbă magică, pentru a se apăra de vrăjile Circei: moly, „o floare ca laptele, cu rădăcina neagră" 65. După opinia lui Heraclit această plantă simboliza înțelepciunea (phronesis): rădăcina este neagră, pentru că primii paşi pe această cale sunt totdeauna dificili, dar mai tlrziu se văd florile „deschizându-se la lumină" 66. Cleanthes spusese cam acelaşi lucru despre moly: simbol al logosului şi al virtuții sale pacificatoare, deoarece rațiunea (sau raționamentul) potoleşte elanurile şi pasiunile sufletului °7.

Pentru a-i servi de călăuză lui Priam, Hermes, în Iliada, îşi ia creanga, cu care „ştie să înrobească ochii muritorilor ori să-i deschidă atunci când ei

adorm” 68. Cu ea va adormi străjile aheilor, când căruța va ajunge în apropierea zidului şi şanțului care proteja navele69.

Comentând versurile homerice, Cornutus le aplică nu ochilor trupului, ci luminii gândirii70: nimic nu este mai uşor pentru logos decât să excite spiritele indolente, sau dimpotrivă să potolească spiritele prea excitate.71

Această creangă magică este adevăratul sceptru al oratorului, ea exprimă caracterul regal al cuvântului, puterea sa suverană. Cuvântul are două efecte contrarii, de a trezi şi de a adormi: el îi ține treji pe cei care au înțeles frumusețea Zogos-uluâ; el îi adoarme pe cei care nu sunt demni de el şi nu-i înțeleg măreția. Se poate spune de asemenea că vorbirea ştie să trezească pasiunile, atunci când devine acuzatoare, la tribunal; ea poate însă potoli mâniile, prin apelurile sale patetice şi poate chiar opera adevărate incantații72.

Hermes este numit în mod curent chrysorrapis, „cu creanga de aur”: aceasta înseamnă că loviturile rațiunii – mustrările şi dojenile sale – sunt prețioase ca aurul pentru cine ştie să țină seama de ele 73.

Şi pentru scoliast, varga lui Hermes simbolizează sfaturile rațiunii74, capabile să liniştească sufletele tulburate, să trezească inimile doborâte. Ea mai simbolizează linia dreaptă pe care rațiunea ne face să o urmăm, ca o riglă 75.

Homer obişnuieşte să-l numească pe Hermes argeiphon-tes. Acest nume atât de misterios comportă mai multe explicații. Heraclit respinge traducerea „ucigaşul lui Argos”: Homer ignora mitul hesiodic; dar mai ales trebuia ca argeiphontes să desemneze o calitate a logos-ului. Este „cel care face ca lucrurile să fie văzute în culori strălucitoare”: vorbirea are scopul de a traduce gândirea şi de a o face limpede 76. Şcolile propun alte etimologii: „ucigător al trândă-viei”, „cel care distruge raționamentele leneşe şi ineficace”; sau „curat şi nepătat de vreo crimă” 77. Căci rațiunea este paşnică, duşmană a vărsării de sânge; ea se străduie să toarne în suflete înțelegere şi armonie. Când Egist se pregătea să-l ucidă pe Agamennon, zeii, pentru a-l împiedica, i-l trimit pe Hermes, solul argeiphontes, adică rațiunea pe care cerul a dăruit-o pământului pentru ca să domnească binele şi răul să dispară. 78 în palatul lui Nestor, din Pylos cea nisipoasă, Teâemah şi divina sa călăuză ascultă, după cină, lunga povestire a bătrânului conducător de care. Soarele apune. Atena cere atunci: „tăiați limbile victimelor, amestecați vin spre închinare lui Poseidon şi altor zei; ca-n urmă să ne vedem de somn” 79. Mesenii îşi spală mâinile, se umplu cupele; se aruncă în foc limbile victimelor…

De ce Nestor şi oaspeții săi oferă limbi zeilor? Care este simbolismul acestui rit? Numeroşi exegeți au încercat să răspundă la această problemă: scoliile citează pe Leandros, Aretades, Apion, Antipater, Porphirius. 80

Obicei ionian, spun unii; limba este bucata cea mai bună, de aceea este oprită pentru zei, spun alții. Dar cei mai mulți cred că este cu neputință ca acest gest ritual să nu cuprindă o învățătură şi un simbol.

Aceste „limbi” evocă imediat vorbirea şi pe zeul Hermes, căruia îi erau consacrate în mod obişnuit 81. Straniul sacrificiu se desfăşoară de altfel în palatul lui Nestor, orator prin excelență mare meşter al vorbei. Acest sacrificiu are loc în timpul unui symposion şi puțin înainte de somn: bând ultima cupă se făcea o libație aceluiaşi zeu Hermes 82.

23G

„Tăiați limbile” este o formulă analogă acelor „enigme” pitagoriciene pe care Iamblichos şi Porphyrios ni le-au transmis şi explicat. Lecția este străvezie: ziua s-a sfârşit, este momentul tăcerii şi somnului... Stăpâniți-vă limbile. _. Iar mâine, nu pomeniți nimic din cele auzite în timpul symposion-n-lui: nimic nu este mai odios ca un conviv care „îşi aminteşte”.

Pentru Porphirius însă lecția merge mult mai departe. Tot aşa cum se făcea o libație, spune el, vărsându-se lichidul pe' „urechea” cupei, pentru a şterge toate cuvintele ofensatoare care ar fi putut ajunge la urechile zeilor, de asemenea se tăiau limbile victimelor, pentru a tăia de la rădăcină cuvintele care, în timpul conversației, ar fi putut jigni divinitatea. Aceasta este valoarea mistică a acestui rit purificator 83.

Purtător de cuvânt al lui Zeus, crainicul şi „interpretul său Hermes nu a avut nici o greutate să se identifice cu „vorbirea”: şi a devenit automat şi „rațiunea”, fiindcă logos avea ambele sensuri.

Insă logos-u în filosofia Porticului, joacă un rol considerabil: este rațiunea divină, imanentă lumii şi care străbate toate părțile aşa cum freamătul apei se transmite de la o undă la alta. Această rațiune se identifică cu legea lumii, cu Providența, cu Destinul.

Or Hermes, zeu secundar în mitologia greacă, putea cu greu să-şi asume o astfel de moştenire, Zeus şi fiica sa Atena vor deveni „eforii” rațiunii, ca să întrebuințăm un termen neoplatonic în măsura în care aceasta dă seama de organizarea lumii.

Hermes va asuma un rol mai limitat: se va identifica mai degrabă cu raționamentul filosofic; dar acolo va intra în concurență cu Heracles, alt simbol al logos-ului 84.

Capitolul IV

ZEI AI NEBUNIEI ŞI AI PASIUNII: ARES, AFRODITA

I. Ares

Ares este zeul măcelurilor, al furiei dezlănțuite: când rațiunii nu i se mai dă ascultare şi vorbesc doar instinctele. Îşi aşază cântarele în primele rânduri ale bătăliilor, sinistru zaraf: i se aduc trupurile strălucitoare de viață ale războinicilor care pornesc la luptă, dă în schimb cadavre sau urme de cenuşă. 1

Grecii au făcut de multe ori bilanțul măreției şi mizeriilor războiului. Bătrânul Heraclit din Efes vedea în război însăşi esența vieții: nu există echilibru fără opoziție sau lupta dintre forțe. Porticul şi-a însuşit acest punct de vedere. In Theo-logia lui Cornutus, citim aceste senine reflecții:

Există şi alți zei ai războiului, care nu mai sunt zeii echilibrului şi ai rațiunii (ca Atena), ci ai răsturnărilor şi dezordinii: Ares şi Enyo. Zeus i-a introdus în afacerile acestei lumi, asmuțind animalele unele împotriva altora, împingând uneori şi pe oameni – şi el îşi are rațiunile sale – să-şi rezolve diferendele pe calea armelor. El a vrut să-i facă să aprecieze curajul şi generozitatea din ei înşişi şi binefacerile păcii în interior (al cetăților). Iată de ce Ares este numit şi „fiul lui Zeus” 2.

Astfel, din punct de vedere moral, războiul îşi găseşte în parte justificarea în actele de eroism pe care le provoacă: iar dacă zeilor lui Homer le place să-i vadă pe oameni bă-tându-se 3, aceasta nu este pentru că ar fi cruzi şi că sângele i-ar bucura: dar isprăvile vitejilor sunt o viziune capabilă să înalțe cerul4.

Piăzboiul face ca, prin contrast, să fie mai mult gustate bucuriile păcii; ea realizează astfel, în sânul cetății, unirea sacră a partidelor împotriva duşmanilor din afară.

Slabă compensație, desigur, pentru nenorocirile pe care le aduce, dar greşim dacă le judecăm din punctul nostru strimt de vedere: există o justiție, o armonie a lumii, care turor celorlalte lucruri şi a întregului" 5.

Ares este războiul la scară cosmică: ci prezidează conflictul elementelor pe care Empedocles l-a numit neikos6. Este războiul între popoare şi în sânul cetăților. El este însă, în inima fiecărui om, acel instinct care îmi. Inge la luptă, la discordie, acel ihymoeides acea agresivitate, din care Homer face marele resort psihologic al eroilor săi. Şi întrucât elanurile thymos-vim pot da şi ce-i mai bun şi ce-i mai rău, Ares din Iliada este obiectul atât al laudelor, cât şi al invectivelor, subliniază un personaj al lui Plutarh, în Erotikos-ul său 7.

Cel mai adesea obiect de invective: Ares este socotit un nebun furios 8: deoarece oamenii, în febra măcelului, nu îşi mai aparțin. El este versatil 9: căci norocul bătăliilor este schimbător, capricios chiar în cursul aceleiaşi întâlniri 10.

Ares este rănit de Diomede, la sfârşitul cântului V al Iliadei. Pallas Atena, cu capul acoperit de casca lui Hades, care o face nevăzută, se urcă în carul clocotitorului fiu al lui Tydeu: „a luat biciul şi hățurile în mână. În fruntea tuturor au pornit sirepii cu zdravene copite" u. Ares îşi azvârle primul lancea asupra lui Diomede. Atena o deturnează. La rândulsău Diomede cu lancea în pumn, sare la luptă." Iară Atena îşi îndreaptă tăişul spre pântecul lui Ares, chiar în locul undo se încheie brâul de bronz. Acolo Diomede îl răneşte şi îi sfâşie carnea după ce îşi retrage arma. Zeul cel de bronz strigă mai cumplit decât ar striga nouă sau zece mii de oameni porniți să se încaiere" 12.

Ares pe care ni-l prezintă aici Homer – aliatul troienilor – nu este altceva decât violența nebună a barbarilor, în luptă cu înțelepciunea greacă. Ares este rănit în pântece: dacă vrem să dăm, împreună cu Heraclit, un sens acestui detaliu, trebuie să ne gândim la un vid în rândurile duşmane, un gol prin care s-a infiltrat Diomede. Homer spune „Ares de bronz": este bronzul căştilor şi platoşelor oştirii troiene în derută. Strigătul imens al lui Ares, mai pu'ernic decât cel a zece mii de oameni, este urletul tuturor acestor barbari demoralizați 13.

Atena rămâne în umbră în cursul acestui duel: poetul, ne spune scoliastul 14, rezerva pentru altă ocazie întâlnirea Ares-Atena. Fratele şi sora se opun unul altuia în Teo-mahia 15. Din nou Ares este învins: fiica zeului puternic prinde de pe câmp un bolovan uriaş, o piatră de hotar, şi-l azvârle „spre năpraznicul Ares. I-a prăbuşit genunchii, lo-vindu-l în grumaz" 18.

Or această luptă este cea dintre curajul chibzuit, stăpân pe sine, controlat de rațiune şi impetuozitatea oarbă şi temerară; este înțelepciunea

înarmată doborând nebunia înarmată 17. Dar este în acelaşi timp justiția greacă triumfând asupra violenței barbare 18.

Vedem aici legându-se mai multe noțiuni: Atena, care este de asemenea o zeiță războinică (în Iliada ea este chiar numai asta) reuneşte trei calități: este greacă, este înțeleaptă, este puternică în luptă. Ares, căreia i se opune, va deveni contrariul: el este personificarea barbarilor şi a curajului lor necugetat în lupte.

Să-l lăsăm pe acest Ares colectiv pentru a lua în considerare pe acel Ares pe care fiecare îl poartă în sine. Pentru aceasta, să-l cercetăm pe Ares cel homeric închis de către Aloazi, timp de treisprezece luni, în chiupul de bronz – ca necazurile în cutia Pandorei.

Otos şi Ephialtes cel puternic, fiii lui Aloeus, îl înlăn-țuiseră pe Ares cu o grea legătură: „treisprezece luni rămase ferecat în temniță de aramă şi poate s-ar fi stins dacă Eri-boia nu-l vestea pe Hermes, ca-n taină să-l răpească pe năpraznicul Ares, care ajunsese la capătul puterilor, într-atât de grea fusese înlănțuirea" 19.

Avem două comentarii alegorice ale acestui episod: unul, datorat lui Heraclit, reduce mitul la proporțiile unei banale anecdote: explicație în spiritul lui Palaiphatos, pe care am expus-o mai sus 20.

Iată altă exegeză mai filosofică, extrasă din scolii şi din Eustathius şi care prin unele puncte aminteşte de explicația morală a mitului Sirenelor.

Ares închipuie thymos-ul, iar întemnițarea sa de către Otos şi Ephialtes reprezintă luptele interioare duse împotriva pornirilor thymos-xăm de către bunele principii pe care educația le dezvoltă în om 20*.

Aceste bune principii puse în joc de către educație 21 sunt de două feluri: unele înăscute, aşezate în suflet de către natura însăşi şi pe care Homer le numeşte Ephialtes22; celelalte sădite în noi prin studiu şi învățătură: întrucât intră prin ureche, Homer le numeşte cu numele străveziu de Otos 2Z. Aceste bune principii ne îngăduie să dominăm thymos-vĂ şi să-l punem la „grea încercare", cum spune poetul. Mulțumită lor putem stăpâni mânia şi pasiunile.

Insă viguroasele elanuri ale thymos-u. I sunt uneori auxiliarele rațiunii; să ne amintim de mitul din Phaidros.

— Calul alb ştie la ocazie să-l secondeze pe vizitiu, să-i devină un ajutor prețios. În unele împrejurări, rațiunea dă frâu liber mâniei: de pildă atunci când trebuie apărată patria de duşmani, când trebuie să lupți pentru zidurile, pentru rudele, pentru copiii tăi. Atunci rațiunea nu mai stăpâneşte thynws-ul, ci îi dă frâu liber. Hermes îl eliberează pe Ares.

Îl eliberează, adaugă mitul, căci fusese avizat de către Eriboia. Acest nume alegoric desemnează răzvrătirea (stasis): el evocă urletele mulțimii revoltate. Aceasta înseamnă că uneori trebuie luptat împotriva duşmanilor dinăuntru. Lupta împotriva cetățenilor răi, pentru salvarea instituțiilor şi a regimului, este tot atât de înțeleaptă şi necesară ca şi respingerea năvălitorilor străini24.

Eustathius, care ne raportează această alegorie „morală" 23, inspirându-se din aceleaşi izvoare ca şi scoliaştii – fraze întregi sunt aceleaşi, cuvânt cu cuvânt – aduce precizări suplimentare asupra Eriboei, personaj echivoc: ea este

în acelaşi timp mamă vitregă şi fermecătoare, după Homer. De fapt, ea are două fețe.

Uneori thymos-ul din noi se dezlănțuie atunci când ar fi trebuit să rămână sub controlul rațiunii (nimeni nu se poate lăuda că poate păstra toată viața duhul blândeții): în acest caz Eriboia este o adevărată mamă vitregă, lipsită de sentimentele unei mame; ea se identifică cu o alcătuire secretă a sufletului nostru, care dezlănțuie mânia.

Alteori este vorba de o mânie justificată: nous-urege apelează atunci la omul său de arme, thymos-nl şi eliberează pe acest prizonier, periculos în timpurile normale, pentru a apăra legile, patria, familia. În cazul acestei eliberări raționale a lui Ares, mama vitregă Eriboia devine auxiliarul lui Hermes – rațiunea: ea este atunci revolta, apelul la mânie pentru o cauză dreaptă; ea nu merită nici un blam şi este, cura spune poetul, o „fermecătoare mamă vitregă" 25*.

II. Aârodita

Făcând aluzie la acei exegeți ai lui Hermos, pantru care Atena este înțelepciunea, Hermes rațiunea, Muzele artele, Ares mânia, Afrodita dorința, un personaj din Erotikos-ui lui Plutarh se sparie de prăpastia de impietate în care s-ar cădea, dacă s-ar transforma divinitățile în pasiuni, facultăți, virtuți. Iar interlocutorul său conchide că într-adevăr „ar fi o impietate să-i transformi ps zei în pasiuni şi pasiunile în zei" 28.

Era însă prea târziu panlru a reacționa împotriva acestei tendințe. Pe vremea când scria Plutarh această frumoasă maximă, Afrodita era demult redusă, de către spiritele critice, la o „pasiune", sau chiar la pasiune pur şi simplu, în sensul modern al cuvântului. Afrodita este, pentru comentatorii lui Homcr, dorința dragostei, atracția plăcerilor trupeşti. Ea este în mod esențial străină de rațiune şi deja Euripidâ vede în numele său însuşi semnul nebuniei: a fost numită Afrodita pentru că îi înebunsa pe bărbați27.

Iat-o împingând-o pj Elena în brațele lui Alexandru după ce-l scăpase în mod miraculos de lancea lui Menelau pe amă-râtul său protejat, acest seducător dâ femei, acest erou al cărui curaj nu se trezeşte decât în luptele amoroase. Afrodita îl „depune în camera sa bine mirositoare şi parfumata" şi aleargă să o cheme pa Elena, îi şopteşte că Alexandru o aşteaptă, în toată strălucirea frumuseții şi podoabelor sale, proaspăt ca şi cum ar fi venit de la joc.

La început Elena refuză şi se împotriveşte, apoi o urmează în tăcere pe zeiță. Afrodita apropie ea însăşi un scaun pentru ca să se aşeze Ungă Alexandru. Bărbatul abia ascultă ironiile Elenei sale, atât de mult îi este tulburată inima de „dulcea dorință"...Şi vălul cade pudic paste scena de dragoste. 28

Este cu putință ca o zeiță să se coboare la acest rol de codoaşă? Bine, dar nu o divinitate este cea care se face astfel slujitoarea dorințelor şi plăcerilor cuplului adulter, nu o divinitate este cea care apropie scaunul şi excită pasiunea lui Alexandru, încă arzătoare şi pe a Elenei, care deja ezită şi se pregăteşte de remuşcări: nu, sub numele de Afrodita, poetul a personificat nebunia pasiunilor amoroase 29.

Afrodita luptă de partea troienilor, în marea învălmăşeală din cântul XX, pentru aceşti troieni „înclinați spre femei şi spre lubricitate” 3°.

Când Ares învins de Atena zace la pământ acoperind cu trupul său şapte ogoare, plăpânda Afrodita vine lingă el ca să-l prindă de mână şi să-l ducă de acolo. Însă Atena se aruncă asupra ei izbind-o în piept. Ea cade, „se prăbuşesc genunchii şi inima ei. Pe glia hrănitoare, zace acum lângă Ares” „...Strălucită victorie a inteligenței, tot atât de eficace la război ca şi în viața de toate zilele, asupra furiei stupide şi pasiunii dezlănțuite: triumful nous-ului asupra thymos-ului şi epi-thymiei. Afrodita şi Ares zăcând alături în țărână şi noroi: s-ar putea imagina un mai limpede simbol al decăderii sufletului pradă celor două vicii gemene, mânia şi desfrâul? 32

Soarta Afroditei mai este o dată legată de a lui Ares în cântul V al Iliadei: şi ea este rănită de Diomede, pe când voia să-l salveze pe fiul ei, Eneas. „Prigonea Diomede cu bronzul nemilos pe plăpânda Cypris... cu tăişul lăncii îi loveşte brațul, aproape de palmă, la încheietură... Şi sângele cel veşnic curge acum din rana Afroditei... 33”...Repede ea fuge în Olimp, luând carul fratelui său Ares.

Afrodita întrupează aici, ne spune Heraclit, necugetarea luptătorilor barbari34. Iar scoliile ne previn într-adevăr că Cypris încarna pentru unii dorința, pentru alții necugetarea sau lipsa de inteligență a barbarilor35. Ea are atâtea afinități cu Ares încât odată sunt confundați într-un acelaşi simbolism.

În Iliada ei nu erau decât frați. Odiseea le atribuie legături de alt gen. Am văzut interpretarea fizică dată de alegorişti dragostei lui Ares cu Afrodita, unul din episoadele cele mai compromițătoare pentru buna reputație a lui Homer: dragostea şi ura, atracția şi repulsia, unindu-şi forțele contrare, realizează această armonie dinamică a universului, fără încetare în mişcare şi mereu amenințată.

Exegeza morală era puțin dezarmată în acest caz: era imposibil de imaginat pasiunea aliindu-se cu mânia. Moralişții se mulțumeau să moralizeze indirect36.

Cypris nu înseamnă „zeița din Cipru”, cum a crezut Hesiod şi nici Cytherea „zeița Cytherei”: „epitetele zeilor nu vin de la locurile unde sunt venerate, ci de la calitățile fizice sau morale” 37. Această remarcă a unui scoliast rezumă teza stoică saupra adevărului adine al numelor38. Aceeaşi notă dă pantru Cypris şi Cytharea o etimologie pe care o regăsim la Cornutus şi pa care Lydus o reproduce atribuind-o expres lui Chrysippos.

Homer, care, la ocazie, numeşte plăcerile unirii sexuale Afrodita39, aşa cum numeşte focul Hefaistos, are în vedere consecințele naturale ale acestei uniri a sexelor, atunci când o numeşte pe zeiță Cypris, adică” cea prin care se produce concepția”...Şi întrucât acțiunea sa se exercită şi asupra animalelor sălbatice, ea merită deasemeni şi numele de Cythereea 40. Cytherea poate proveni şi de la keuthein, a ascunde, prin aluzie la pudoarea care face să fie ascunse cele mai multe plăceri ale dragostei 41.

Naşterea Afroditei, izvorâtă din valurile înspumate ale mării ne reaminteşte marea lege a naturii: toate animalele superioare îşi au originea într-o sămânță lichidă, asemănătoare cu ap ale mării şi a cărei misterioasă

elaborare care are nevoie de mişcare, este simbolizată prin agitația eternă a valurilor 42.

Afrodita lui Homer dispună, pentru a excita dorințele dragostei, de o panglică magică, cestul, pe care o împrumută Herei care doreşte să aprindă simțurile lui Zeus, pentru a-l adormi apoi pe muntele Ida. In această subțire panglică înflorată, sunt cuprinse toate farmecele: „iubirea, dorința şi vorbele de dragoste ce cuceresc inimile şi-nşală orice cuget, chiar cel mai cumpănit” 43: şi puterea sa este infailibilă.

O scolie provenind de la Porphivius m dă unele eşantioane ale comentariilor pa care panglica le-a stârnit. Pentru a le putea înțelege, trebuie să ne amintim că anticii îşi închipuiau cestul ca pe o centură de piele strânsă pe corp. Pentru Aristarh, cestul evoca efectele pasiunilor amoroase, care se încrustează în piele şi-i epuizează pe amanți: tot trupul este contractat, ca răzuit de o țesală. Gramaticul alexandrin avea desigur în memorie poemul lui Sapho care descrie simptomele fizice ale dragostei: „Limba mi se frânge şi pe sub piele se strecoară un foc subtil; ochii mei sunt fără privire, urechile îmi bâzâie; sudoarea îmi şiroieşte pe trup, un fior mă cuprinde toată...” 44.

Appion vedea în cest o imagine a legăturilor, a lațurilor care-i leagă pe amanți. Satyros ironizează: cestul îi aminteşte de bicele de piele cu care sunt bătuți sclavii; şi conduita îndrăgostiților merită biciul 45.

Să amintim în fine opinia lui Heraclit din Alegoriile sale: această panglică magică ce împinge la dragoste este ivirea primăverii, care face să răsune în toate inimile apelul bucuriilor Afroditei.

/

/

L

Capitolul V

HOMER ŞI MARILE ŞCOLI DE MORALĂ

Diferitele şcoli filosofice – peripateticienii, stoicii, hedo-nişții Aristipp'os şi Epicur – au scos din Homer marile linii ale moralei lor. Este adevărat că Epicur şi Aristippos l-au înțeles de-a-ndoaseleape inspiratorul lor: ei au interpretat greşit cuvintele lui Ulise către feaci. Aceasta este o dovadă în plus că izvorul era uimitor de abundent.

Admiratorii şi apărătorii lui Homer îşi făcuseră o distracție din aceste apropieri între principiile sectelor şi maximele sau exemplele homerice. Adesea, de altfel, filosofii au fost j primii care s-au acoperit cu autoritatea poetului.

Autorul Vieții şi poeziei lui Homer face această confruntare, într-o rapidă schiță care ne va servi de canava şi mulți alți autori remarcă aceste convergențe, cel mai adesea reale.

I. Homer şi peripateticienii

Morala lui Aristotel, sprijinită pe experiență, ține seama de slăbiciunile şi imperfecțiunile omului şi nu cere imposibilul. La jumătate de drum între zeu şi animal omul este un spirit care trebuie să cadă la învoială cu exigențele trupului. El va atinge perfecțiunea nu prin sacrificarea unei jumătăți din ființa sa celeilalte jumătăți, ci realizând un echilibru armonios între componentele sale.

Etica aristotelică, bazată pe noțiunea de măsură, de linie de mijloc se întâlneşte cu morala homerică în trei puncte esențiale: în concepția asupra virtuții; în ideea pe care şi-o face despre fericire; în locul şi rolul pe care îl atribuie acțiunii. Gel puțin aceasta este teza susținută de autorul Vieții şi poeziei lui Homer.

După opinia lui Aristotel, virtutea este o dispoziție a sufletului 2, un mod de comportare față de „pasiuni"…Acestei „pasiuni", mişcări trecătoare imprimate sufletului şi anterioare reflexiei, ne împing către ce este plăcut, ne trag înapoi de la greu. Rațiunea intervine pentru a regla aceste mişcări, atât cele care purced din elanurile generoase ale inimii (thymos), cât şi cele, mai dezordonate, ale apetitu-rilor inferioare (epithymia). Astfel, între îndrăzneala temerară, care înflăcărează thymosşi spaima care îl îngheață, există o zonă temperată, virtutea ps care o numim curaj.

Pseudo-Plutarh, care caracterizează în linii mari, ca doxo-grafii, doctrinele filosofilor, rezumă într-un cuvânt atitudinea înțeleptului peripatetic în fața pasiunilor: metriopathe-ia3 = moderarea emoțiilor şi elanurilor, fără a căuta insensibilitatea totală, străină naturii umane.

Este tocmai atitudinea pe care Homer o atribuie celor mai înțelepți dintre eroii săi: ei nu sunt fricoşi, desigur, însă cunosc la ocazie şi frica şi necazul; superioritatea lor constă în „a nu ceda prea mult pasiunilor" 4.

Homer nu cere ca viteazul să aibă o inimă de bronz, inaccesibilă emoției. „Viteazul, spune el, nu se tulbură prea mult" 4*. Cât de omenesc este acest „prea mult"! Şi cine pronunța aceste înțelepte vorbe? Unul din cei mai viteji eroi ai Iliadei, Idomeneu, conducătorul cretan, în cursul unei adevărate expuneri despre curaj pe care o face vizitiului său Meriones. Pentru a arăta cât mai bine ce este curajul, Idomeneu îl va pune față în față cu laşitatea; şi pentru a-i da întregul sens acestei paralele, el alege un caz în care viteazul şi laşul sunt abandonați propriilor lor forțe, fără pompa exterioară, fără exaltarea şi exercițiile bătăliei: el alege ambuscada, această pândă a duşmanului în tăcere şi nemişcare. Care sunt atunci reacțiile laşului?

Păleşte şi jinima nu-l mână să stea pe acelaşi loc fără să tremure… Inima-i zvâcneşte şi clănțăne din dinți.

Dar viteazul? El, dimpotrivă, „niciodată nu păleşte de spaimă, nici nu se tulbură prea tare" 5.

Homer ştie prea bine că impasibilitatea nu este dată, omeneşte, nimănui. Este de-ajuns, pentru a fi erou, să-ți moderezi terorile animale în străfundurile ființei, fără a pretinde să le anihilezi. Aceasta este chiar poziția lui Aristotel6.

Iată de altfel teoria lui Idomeneu confirmată de exemplul lui Aios. În iureşul bătăliei din jurul trupului lui Patroele, în cântul XVII, Aias este brusc cuprins de deznădejde. El ii mărturiseşte lui Menelau: „Mai puțin mă tem de soarta lui Patrocle… Decât că s-ar putea să cadă urgia pe capetele noastre" 7. „El nu fuge, spune comentariul scoliastului, dar mărturiseşte că se teme şi cere ajutor"…Iar aceeaşi scolie subliniază că Homer a ştiut înaintea lui Aristotel că „nici cel mai viteaz nu este lipsit de teamă, nici insensibil" 8.

Eroii lui Homer se disting de masă, nu fiindcă nu tremură, ci pentru că tremură mai puțin. În cântul VII al Iliadei, văzându-l pe fiorosul Aias

avântându-se să lupte cu Hector, troienii – simpli spectatori – sunt cuprinşi de o „teroare cumplită”…Hector, direct ameninţat, simte şi el „cum i se zbate inima în piept”: şi el se tulbură, dar mai puţin decât ai săi 9.

Aceste nuanţe îi îneîntau po antici, care fără îndoială împinseseră foarte departe analiza. Şi câte lecţii vii pentru tinerii războinici! De exemplu, asupra dublului fel de a ceda în faţa unui inamic mai puternic: ca Dolon, fugind ca o căprioară sau ca un iepure urmărit de câini 10, sau ca Menelau, retrăgându-se pas cu pas, ca un leu care se îndepărtează de staul, hărţuit de lănci şi torţe aprinse… N.

Dar nu numai curajul este pentru Homer, ca şi pentru Aristotel, o chestiune de măsură. Erjii ştiu de asemeni să păstreze măsura în exprimarea bucuriei. Ulise se mulţumeşte să surâdă în sinea sa de reuşita şiretlicului său, când faimosul său calambur i-a păcălit pe Ciclopii care se îndepărtează lăsându-l pe Polifem fără ajutor împotriva lui „Nimeni” 12. Dimpotrivă pretendenţii „mor de râs, cu braţele ridicate spre cer” văzându-l pe cerşetorul Iros doborât de pumnul lui Ulise. 13

Când sorţii îl desemnaseră pe Aias să lupte cu Hector, pe chipul eroului apare un zâmbet şi acest zâmbet este măsura exactă a situaţiei: un aer posomorit ar fi putut pune la îndoială curajul său, un râs zgomotos ar fi putut pune la îndoială modestia şi înţelepciunea sa. U

Cât de diferită este şi atitudinea lui Ulise faţă de Pene-lopa în comparaţie cu cea a pretendenţilor! Ulise are inima răscolită de lacrimile Penelopei, dar nu lasă să se observe nimic 15. Pretendenţii, văzând-o pe regină intrând în sală, sunt cuprinşi de dorinţă, incapabili să-şi stăpânească tulburarea: genunchii le tremură şi le slăbesc 1G.

Aristotel şi Homer au aceeaşi concepţie despre virtute. Ei sunt de acord şi asupra altui punct esenţial, ideea de [fericire.

Pentru Aristotel fericirea – eudaimonia – este obiectul tuturor dorinţelor noastre. Celelalte bunuri spre care se îndreaptă aspiraţiile noastre nu sunt în definitiv decât trepte pentru atingerea binelui suprem. Fericirea nu este esenţial deosebită de plăcere: ea constă în dezvoltarea armonioasă a tuturor virtualităţilor (dynamcis) noastre, de la cele mai umile la cele mai nobile. Este înflorirea trupului ca şi a spiritului, totul condus de raţiune.

Fericirea – limita ideală de care ne apropiem mai mult sau mai puţin – presupune trei categorii de bunuri, care nu se află totuşi pe acelaşi plan.

În primul rând, bunurile sufletului: cele patru virtuţi cardinale ale prudenţei, curajului, înţelepciunii, dreptăţii. Este momentul cel mai important, însă nu ajunge. Trebuie o a doua serie de bunuri, cele ale trupului: sănătate, forţă, frumuseţe, agilitate. Însfârşit pertru ca cetatea fericirii să fie bine apărată, trebuie să i se adauge o a treia incintă: cea a bunurilor exterioare, reputaţie, noblеţe, bogăţie 17.

Dacă fericirea depinde mai ales de noi înşine, ea depinde în mare măsură de hazard. Încercările moderate ale sorţii nu o pot altera profund, însă catastrofe ca cea care îl loveşte pe bătrânul Priam nu mai îngăduie să-l numim un om fericit, oricât de mare forţă sufletească ar avea 18.

Zadarnic vorbesc stoicii; oricât de înțelept şi virtuos ar fi un om, dacă este copleşit de durere şi boli, de sărăcie, de nenorociri nemeritate, viața sa ar putea fi admirabilă, dar nu va fi de invidiat. „Fericirea este înțelepciunea în prosperitate” 19.

Homer ştie perfect că şi alte bunuri decât virtutea sunt necesare fericirii. Aceste bunuri, zeii le împart 2°, iar oamenii le cer fără încetare: dovadă că poetul nu le socoteşte nici inutile, nici indiferente 21.

Cele trei feluri de bunuri care constituie fericirea sunt reunite în acest vers: „un tânăr atât de chipeş, cu mintea înțeleaptă, născut fără îndoială din părinți de neam” 22. Priam vorbeşte astfel cu Hermes, misteriosul personaj pe care îl întâlneşte în drum, atunci când va cere trupul fiului său. Şi acest tânăr care este chipul însuşi al fericirii, va conduce la Ahile, prin noaptea sfântă, pe bătrânul Priam, chipul nefericirii.

Pentru Homer, frumusețe şi curaj, aceste daruri ale cerului, sunt elemente ale fericirii şi de asemeni bogăția, pe care o împarte Zeus Olimpianul23. Cinstea, gloria fac şi ele parte din tot24.

Să te bucuri în pace de bogățiile tale, în mijlocul alor tăi, iată imaginea fericirii pe care şi-o face Ulise, despăr-țindu-se de Alcinous:

Trimite-mă sănătos acasă şi voi cu bine rămâneți. Că iată e gata tot ce-mi fuse mie voia şi darurile dragi şi pregătirea călătoriei mele. Să dea zeii să-mi fie cu noroc şi la întorsu-mi la mine acasă să-mi găsesc tot bună nevasta şi pe ai mei voinici şi teferi! Şi voi pe aici rămaşii, s-aveți parte de fii şi de soții! Să vă dea zeii tot binele (arete), să fie tot norodul ferit de rău! 25

Idilic tablou al liniştitelor bucurii familiale, zugrăvit de un om care nu le-a cunoscut! Căci Ulise nu a avut o viață fericită; eroul lui Homer care simbolizează fericirea este Nestor.

Ulise şi Nestor atinseseră amândoi culmile virtuții; amân-doi pot rivaliza în curaj, înțelepciune, elocvență şi îi domină de la mare înălțime pe ceilalți. Norocul nu i-a tratat pe amândoi la fel. Nestor a fost răsfățat de Noroc. Nestor, „eroul căruia Zeus îi dete necurmată bucurie! Fericit ca soț şi ca părinte, i-a dat tihnit să-şi ducă greul bătrâneții în casa lui şi feții Ivi să fie întregi la minte şi osebiți la arme” 26.

Ulise este dimpotrivă jucăria sorții adverse şi, cu toate calitățile sale morale, poetul îl numeşte adesea „nefericit”.

Nestor s-a întors de la Ilion repsds şi fără piedici, pe când Ulise a rătăcit ani în şir în mijlocul suferințelor şi al pericolelor 27.

Pentru Homer ca şi pentru Aristotel, virtutea nu este de ajuns pentru a asigura fericirea: bunăstarea materială este necesară împlinirii ei. Iar această fericire nu depinde doar de om: norocul, zeii, îşi au partea lor în realizarea ei.

Al treilea punct în care se întâlnesc Homer şi Aristotel, este în importanța acordată acțiunii în viața oamenilor. Pentru Aristotel, fericirea se defineşte prin raport cu activitatea. Ea nu este, orice ar zice Platon, esențial deosebită de plăcere. Or, plăcerea decurge dintr-o dezvoltare armonioasă a energiei: ea desăvârşeşte actul, îl încoronează. Virtutea care nu acționează nu îşi îndeplineşte rolul adevărat, nu-şi atinge desăvârşirea.

Regretele lui Ahile retras în cortul său şi care se condamnase el însuşi la repaus, reproşurile pe care şi le atrage, arată suficient că Homer crede în necesitatea acțiunii. Iată regretele eroului: „în preajma corăbiilor mi-e hărăzit să fiu zadarnică povară”28. Iată reproşurile lui Patrocle: „care dintre urmaşi ți-ar cere ocrotirea, dacă' n-alungi necazul ce-ncolțeşte pe vitejii ahei?”29.

Nu este cea mai cruntă soartă acest divorț între curaj şi luptă? „Inima-i e frântă de dorul care-l roade: câmpul de luptă şi chiotul războiului!”30.

Această „putere” care nu se poate traduce în „act”, este ca o floare împiedicată să înflorească, ca un fruct împiedicat să se coacă.

Şi cât de tare apasă pacea morților şi inacțiunea infernului sufletul lui Ahile, făcut pentru mişcare şi viață: el ar prefera soarta unui argat la țară decât domnia asupra acestui „stins popor” 31.

Citindu-l pe Pseudo-Plutarh s-ar putea crede că Aristotel, în timp ce-şi elabora morala, a avut mereu sub ochi exemplele homerice. Or, cărțile sale de etică nu oferă decât rare aluzii la Iliada sau la Odiseea, aluzii care nu au nimic de-a face cu citatele din Viața şi poezia lui Homer. Insă este foarte probabil că în şcoala peripatetică, a existat preocuparea pentru a evidenția acordul [între ideile maestrului şi gândirea homerică şi că autorul Vieții a găsit materialul gata pregătit.

Apropierile ce au fost făcute între poet şi filosof nu slnt, s-a văzut, fără fundament. Şi se înțelege de ce această morală peripatetică, atât de clasică, atât de realistă, se întâl-neşte fără efort cu profunda umanitate a lui Homer.

II. Homer şi morala Porticului

Morala lui Aristotel nu este singura în cauză: Homer este atât de bogat încât a Împrumutat tuturor şcolilor, atât de divers încât a putut inspira teze contradictorii.

Morala Porticului vrea şi ea să se reclame de la Homer, cu toate că se îndepărtează în mod sensibil de pozițiile lui Aristotel: acesta apără libertatea, stoicii sunt determinişti; el aşază virtutea într-o „pasibilitate” moderată, iar ei, în impasibilitatea totală; el crede că înțelepciunea nu este de ajuns pentru obținerea fericirii, iar ei îl proclamă pe înțelept fericit în mijlocul celor mai mari nenorociri.

Aici, nu numai Pseudo-Plutarh afirmă dependența stoicilor față de Homer: îl vor vedea chiar şi pe Chrysippos zbătându-se în mijlocul citatelor homerice pentru a-şi sprijini tezele.

Mai întâi, problema destinului şi a libertății.

Pentru Chrysippos, tot ceea ce se întâmplă în lume este reglementat de către destin. Acest destin, care poate fi numit şi Natură, Providență, Rațiune universală, se confundă cu ideea de Dumnezeu. „Se împlinea voința lui Zeus”, zice Homer. Chrysippos aprobă şi vede în aceasta o referință la destin, un acord cu propriile sale concepții32.

Toate părțile cosmosului sunt riguros legate între ele, după opinia lui Chrysippos; fiecare ființă se află în „simpatie” cu întregul univers: clima, de pildă, acționează asupra sănătății, sănătatea asupra caracterului, acesta asupra dorințelor şi acțiunilor noastre... Viața lumii se desfăşoară, implacabilă şi liniştită în această indefinită înlănțuire de cauze şi efecte 33.

Destinul nostru individual este trasat cu rigurozitate dinainte. Iar Chrysippos îl laudă pe Homer că a sublimat foarte clar acest lucru în numeroase pasaje. Iată-l pe Hector care, dându-i în brațe Andromacăi înlăcrimate pe micul Astyanax, îi spune pentru a o consola aceste vorbe fataliste: „nici un om, de-ar fi un mişel sau un viteaz de-ar fi, nu va putea scăpa de ce ia fost ursit, de vreme ce a venit pe această lume" 33 *. Iată-l pel Patrocle apărându-i în vis lui Ahile, pentru a-i cere să-l îngroape cât mai iute şi adaugă: „Sunt înhățat de moartea ce mi-a fost hărăzită din clipa naşterii" 34. Ahile însuşi „nu va şti să înlăture ce-a tors neîndurata Parcă, atunci când se năştea" 35.

Această predestinare mai lasă vreun loc libertății, responsabilității umane? Duşmanii lui Chrysippos îi reproşează faptul că le sacrifică. El pretinde să concilieze cei doi termeni: actele noastre sunt necesare în măsura în care depind de ordinea lumii, însă apetiturile raționale şi asentimentul nostru depind de noi36. Suntem ca o piatră cilindrică aruncată pe o pantă: odată ce i s-a dat drumul, ea se rostogoleşte în virtutea propriei sale forme. La fel destinul dă impulsul cauzelor generale şi prime, însă voința noastră şi caracterul nostru sunt cauza elanurilor şi mişcărilor noastre interioare 37.

Omul este liber şi responsabil. Iar Chrysippos, pentru a o dovedi cât mai bine, recurge la Homer.

Tovarăşii lui Ulise, care pier pentru că mâncaseră vacile soarelui „pieiră din prostia lor cu toții" afirmă prologul Odiseei38. Şi peste câteva versuri, Zeus exclude responsabilitatea divină în rău şi o afirmă pe cea a omului: „Vai mie cum oamenii mereu pe zei defăima! Şi-nchipuie că de la noi vin toate necazurile lor, ci dânşii singuri cu-a lor păcate îşi înrăiesc ursita" 39.

Predestinare, libertate: Chrysippos ține ferm cele două capate ale lanțului şi pretinde că le uneşte. Pretinde, în plus că Homer gândeşte ca el: şi asupra acestui punct, adversarii săi au avut o oarecare greutate să-l combată 4°.

Înțeleptul stoic trebuie să smulgă toate pasiunile, pentru a cuceri calmul zeilor, ataraxia. O pasiune – înțelegem prin aceasta plăcerea sau durerea, ca şi teama, dorința sau mâ-nia – nu se moderează, ci se distruge. Mila însăşi e un semn de slăbiciune. Apathia totală însă e greu de cucerit, iar Chrysippos însuşi, după spusele lui Galien, îşi mărturisea într-o mişcătoare autocritică, slăbiciunile trecute 41.

Filosofii Porticului nu au avut decât să urmeze, după opinia lui Pseudo-Plutarh, exemplul eroilor homerici, pe care-i vedem sforțându-se să înăbuşe în ei aceste agitații pasionale nedemne de un bărbat: „De ce plângi, Patrocle, asemenea fetiței ce-aleargă după mama?" 42

Trebuie să mărturisim totuşi că ei nu reuşesc întotdeauna. Li se întâmplă să se lase pradă sensibilității. Cel mai răbdător, cel mai stoic dintre toți, Ulise, cunoaşte slăbiciunea lacrimilor. Hermes, în ziua în care descinde la Calypso, nu-l găseşte îp peştera nimfei: „El sta pe mal jelind ca şinainte şi sfâşiindu-şi inima cu plânsul, cu gemet, cu dureri" 43.

Aceste lacrimi, pe care adversarii stoicilor aveau să le scoată în evidență cu o intensitate răutăcioasă, îl deranjau pe Epictet. Încă puțin şi l-ar abandona duşamnilor pe acest Ulise infidel principiilor sectei.

Celălalt erou al Porticului, Heracles, nu a avut niciodată astfel de slăbiciuni, astfel de remuşcări pentru o femeie rămasă pe ţărmuri îndepărtate. El îşi ia femeie atunci când i se pare oportun, face copii pe care îi părăseşte fără să se pllngă, fără să considere că-i lasă orfani: Zeus nu este tatăl tuturor? Li

Insă Ulise plânge. Până la urmă Epictet se supără!

Dacă plângea cu adevărat, înseamnă căera nefericit. Însă omul de bine este vreodată nefericit? Adevărat că lumea este rău rân-duită, dacă Zeus nu doreşte să-i facă pe toţi asemenea lui însuşi, fericiţi. Însă asemenea supoziţii sunt nelegiute. Iar Ulise, dacă plângea de-adevărat şi gemea, nu era un om de bine. Dar poţi fi, când nu-ţi cunoşti condiţia? Şi nu o ignori, când uiţi că naşterea unei fiinţe o condamnă la pieire, că un om nu poate întotdeauna rămâne aproape de alt om? Dorinţa imposibilului aparţine sclavilor, proştilor. Ib.

Teribilul moralist se leagă apoi de Ahile: Ahile care nu-şi găseşte somnul, care se zvârcoleşte în culcuşul său şi plânge la amintirea lui Patrocle48.

Îl credea oare pe Patrocle al lui nemuritor? Nu ştia el că moartea i-l va lua mâine, poimâine şi că îl va lua şi pe el?

— Dar el îmi aducea de mâncare'!

Cât era în viaţă, biet nebun. Acum, nu mai poate. Îi va lua locul Automedon. Iar dacă Automedon moare şi el, vei găsi altul. Şi dacă oala în care fierbi carnea s-ar sparge, ar trebui să mori de foame, pentru că nu mai ai oala obişnuită? 47

Această vehementă apostrofă, sublimă în felul său, se încheie cu o remarcă neprevăzută:

Ce credeţi? Homer nu a compus toate acestea înadins, pentru a ne face să vedem că oamenii cei mai nobili, deci cei mai puternici, cei mai frumoşi, nu sunt decât prea nenorociţi şi nefericiţi, atunci când nu posedă principiile necesare? 48.

Ce frumoasă întorsătură! Epictet îl abordează pe Ulise, îl condamnă pe Ahile, însă nu renunţă la Homer. Marele poet ne învaţa impasibilitatea stoică, însă invers, dacă se poate spune, zugrăvindu-ne condiţia tristă a celor care nu au atins-o.

III. Homer şi morala plăcerii

Morala plăcerii nu avea trecere la autorii antici. Epicur era în general ocărit. Iar prietenii lui Homer îi purtau o pică deosebită din cauza disprețului său pentru „divagaţiile homerice”; ei nu-şi puteau aminti fără indignare injuriile pe care discipolul său Metrodor din Lampsacos, le azvârlise poetului 49. Contestarea oricărei originalităţi lui Epicur era pentru aceştia o foarte plăcută revanşă: această viaţă de plăceri pământeşti care este idealul său nu este altceva decât viaţa feacilor din Odiseea.

Epicur, totuşi, îl avea ca înaintaş pe Aristippos din Cyrene, pe care îl cunoaştem mai ales prin intermediul lui Diogenes Laertios. Cirenaicii defineau plăcerea ca „o mişcare plăcută şi uşoară”, opusă mişcării violente care este durerea. Plăcerea, către care toate fiinţele vii sunt înclinate prin fire, este o stare pozitivă a trupului. Urmărirea plăcerii, scopul vieţii, nu este posibilă fără un anume discernământ şi pretinde o oarecare înţelepciune 5°.

Ulisele lui Homer, când înveşjmântat în purpură, când în zdrenţe, într-o zi trăind comod la Calypso, într-altă zi maltratat de Iros şi Melanthios, este în ochii lui Aristippos imaginea însăşi a vieţii, după părerea lui Pseudo-Plutarh: viaţa este făcută din dureri, suferinţe şi trebuie suportată cu o inimă iteză; ea este făcută şi din plăceri: să le adunăm pe drum fără gânduri ascunse, să le căutăm cât mai asiduu 51.

Epicur este mai nuanţat. Şi el pune ca principiu că legea însăşi a naturii îi face pe oameni să fugă de durere şi să caute plăcerea; că plăcerea şi durerea sunt senzaţii care îşi au rădăcina în trup; pentru a rezolva problema fericirii, trebuie să se plece de la această bază: satisfacerea trupului şi a elementului său central, pântecele.

Dar acesta nu este decât un punct de pornire: bucuria adevărată este în suflet.

Sufletul are mai întâi nevoie ca trupul să-l lase în pace. Pentru aceasta trupul trebuie eliberat, în măsura posibilului, de orice jenă şi durere. Cea mai mare parte a durerilor sunt consecinţa dorinţelor noastre excesive sau prea violente. Aceste dorinţe vor fi triate şi reglementate de raţiune phronesis, care va spune care dintre ele trebuie satisfăcute şi în ce măsură. In acest fel noi ajungem la acea stare de pace interioară, de ataraxie, care este prima condiţie, negativă, a fericirii. Sufletul îşi va putea atunci cuceri propria bucurie (chara) şi se va putea strădui să atingă acea stare da bună dispoziţie, de euforie, pe care Epicur o numeşte euphrosyne.

Dar sunt şi dureri trupeşti inevitabile, cum ar fi boala: pentru a lupta cu eficacitate împotriva lor, noi avem minunatele resurse ale imaginaţiei şi amintirii. Noi putem să evadăm din cercul suferinţelor prezente reamintindu-ne bucuriile trecute, creându-ne, prin vis, o lume interioară doar a noastră, al cărei acces va fi interzis oricărui element supărător. Marele secret al fericirii constă în arta de a ne încânta cu imaginile fericirii52.

Această morală, prea subtilă pentru cei mulţi, va fi repede deformată: mai întâi chiar de către discipolii lui Epicur, care îşi creează încă din secolul II î.e.n., o solidă reputaţie de „porci" tăvălindu-se în cele mai josnice plăceri53; apoi de către adversarii şcolii, care pentru a-l combate, reduc epicureismul la elogiul plăcerilor corporale 5i.

Comentatorii lui Homer se vor lega de această imagine grosolană a epicureismului şi dintre ei mai ales autorul Alegoriilor homerice: Epicur este pentru Heraclit „filosoful feacian, grădinarul plăcerii"... „Singura morală pe care a putut-o găsi acest spirit rătăcit în ruşine, n-a furat-o şi pe aceasta de la Homer? Cuvintele pe care Ulise le pronunţă la Alcinou, jucând teatru, nu sunt nici sincere, nici înţelepte. Epicur le ia în serios şi vrea să vadă în ele scopul vieţii" 55.

Iată această declaraţie a lui Ulise, de care Epicur, fără îndoială, nu s-a prevalat niciodată, dar care i se aruncă cu plăcere în faţă: primit în chip magnific de către Alcinou, Ulise îi spune în timpul banchetului cât de mult a apreciat ospitalitatea regală:

Eu cred că nu e nimic mai drag şi mai plăcut în viaţă ca ziua în care e vesel tot poporul şi-n sală şed mesenii-n şir şi ascultă pe cântăreţ, iar mesele

sunt pline de pâine şi friptură şi-un paharnic aduce vin în casă scos şi-l toarnă mesenilor în cupe. Mie-mi pare că asta-i tot ce-i mai frumos pe lume56.

Aceste versuri au provocat numeroase bătălii, ale căror ecouri le regăsim la Maxim din Tyr şi Athenaios, fără a mai socoti şi scoliile, la Heraclit şi la autorul Vieții şi poeziei lui Homer.

Unii susțin, ne spune Athenaios, că aceste cuvinte ale lui Ulise sunt chiar gândurile lui Homer: poetul arată în altă parte, destul de clar, „că preferă viața veselă vieții serioase"...Priviți la felul de viață al preafericiților: „în tinda de aur, toți zeii țin sfat şi în mijlocul lor, le toarnă nectar slăvită Hebe. Înălțând cupele de aur, închină unul altuia" 57. Zeilor – viața uşoară şi veselă58, oamenilor – munca şi chinurile: aceasta arată care este opțiunea poetului. Ulise, la ocazie, se felicită că a benchetuit o zi întreagă: era în insula Ciclopilor: „Aveam vin bun, carne din belşug" 59. Iar Menelau, dacă i-ar fi realizat visul de a-l aşeza pe vechiul său prieten din Itaca aproape de sine pe continent, s-ar fi vizitat mereu cu acesta şi ar fi trăit „în petreceri" 6U.

Profesiunea de credință a lui Ulise la feaci, este strigătul inimii bătrânului Homer... Nu-l zăriți, de altfel, abia deghizat sub trăsăturile aedului Demodokos, amestecat în viața luxoasă a acestor dogi ai Feaciei? El stă „în centrul petrecerii" 61 şi cu puțină vreme înainte Ulise îi trimisese o bucată aleasă, o bucată de muşchi de porc, „învelit în slănină"62. „Bravul aed" apreciază confortul ce i se oferă: el însuşi ne declară, prin gura lui Ulise:

Eu cred că nici un țel nu e mai plăcut în viață ca ziua când e vesel tot poporul63.

Cuvintele merită să fie cântărite; este vorba de un ideal de viață, telos; iar acest ideal este euphrosyne, această veselă dispoziție, această tendință de a vedea viața în roz, acest optimism gata să culeagă lucrurile bune ale existenței. Cum să nu recunoşti aici cuvântul cheie al moralei lui Epicur? 64.

Da, „Ulisele lui Homer i-a servit de călăuză lui Epicur" 65.

Insă acest Ulise nu este cel adevărat, proclamă în cor toți adversarii Grădinii. Ulise se preface, din politețe, că intră în vederile lui Alcinou: regele îi spusese: „Pentru noi nimic nu e mai presus decât benchetuirea, citera şi dansul, hainele mereu curate, băile calde şi dragostea" 66. Poate el oare să-l contrarieze pe bunul rege, de la care îşi aşteaptă repatrierea? 67

Să nu-l acuzăm, ne spune Heraclit: să luăm aminte mai degrabă la suferința sa... După atâtea nenorociri, el este la discreția feacilor. Ați vrea ca el să încerce să „reformeze prin lecții conduita prea puțin morală a feacilor? El este nevoit, în propriul său interes să-i dea bună mărturie" 09.

Cu atât mai rău pentru Epicur, dacă a luat drept monedă curentă aceste cuvinte dictate lui Ulise de necesitate şi de buna-cuviință 69. Dar nu acesta este adevăratul Ulise 70. El n-a scăpat de ispita Lotusului şi de chemarea Sirenelor doar pantru ca să cadă, la capătul călătorirei sale, în mizerabilele voluptăți ale vieții feaciene 71.

Dar care este adevăratul Homer? El nu este nici stoic, nici epicureu, nici paripatetic 72... Însă glasul său capătă rând pa rând accentele lui Aristotel, Zenon sau Epicur: ca Elena care îi strigă pe războinicii ascunşi în calul troian,

imitând pentru fiecare glasul soției sale… Opara sa este într-adevăr, aşa cum spune Olympidoros, panharmonios, cu infinite rezonante!

Capitolul VI

REGULILE VIEȚII PLĂCUTE DUPĂ HOMER

Şcolile filosofice pot fi împărțite în privința principiilor: rămâne totuşi, psntru nevoile vieții, o morală comună, asupra căreia toată lumea este în linii mari de acord.

Iar această morală comună se poate scoate cu uşurință din exemple homerice: Homer este un excelent preceptor, fie că e vorba de conduita individuală sau de conducerea cetăților.

Să începem cu omul şi la om cu nevoile inferioare: hrana, băutura, poftele dragostei, întregul domeniu al epi-thymiei platoniciene.

I. Hrana

Platon este primul care îl întreabă pe Homer ce fel de hrană trebuie să aleagă cei ce vor să devină puternici. Ce mănâncă eroii Iliadei? „Nici peşte, deşi sunt pa malul mării pe Hellespont, nici carne fiartă, ci doar cărnuri fripte, care sunt şi cele mai uşor de pregătit pentru soldați” *-

Aceasta pentru că ei caută vigoarea şi nu plăcerea, comentează Dio Chrysostomos 2. Iar Plutarh, contemporanul său, supralicitează: Homer ştie prea bine că nevoia da hrană e mai degrabă o dovadă de slăbiciune decât un izvor de plăcere: mâncarea e cauză a vieții noastre, dar şi a morții noastre şi zeii sunt nemuritori pentru că nu mănâncă3.

Formula care-i va plăcea atât de mult lui Harpagon „trebuie să mănânci ca să trăieşti, nu să trăieşti ca să mă-nânci”, este deja a lui Homer.

Socrate din Memorabilia spunaa, jumătate în glumă, jumătate în serios, că Circe îi preschimba pa oameni în porci doar făcându-i să mănânco prea mult. Cumpătarea sa – cel puțin tot atât cât asistența lui Hermes – l-a salvat pe Ulise de acest avatar 3 *.

Asupra chestiunii „mânoării”, Athenaios ne aduce 4 ample dezvoltări, pe care le scoate dintr-o carte a lui Dioscoride5 Homer vrea deci să inculce tineretului cumpătarea, prima dintre virtuți, cap de serie al tuturor celorlalte. El atribuie personajelor sale o ta simplă şi la îndcmâna tuturor: aceeaşi pentru regi şi oameni de rând, pentru bătrâni şi tineri.

Ce mănâncă eroii? Cărnuri fripte, cel mai adesea de vacă. Pentru serbări, nunți, reuniuni extraordinare (ca banchetul la care-i invită Agamemnon pe şefii ahei), menu-ul nu se schimbă. Nu se văd pe „mesele lor lustruite” nici omlete servite pe frunze de smochin, nici dulciuri savante, nici prăjituri cu lapte sau cu miere. Aias, bătrânul Nestor, Phenix6, se mulțumesc cu fripturi. Nici la masa lui Menelau 7 nu se face excepție de la regulă, nici la cea a voluptuoşilor feaci, nici chiar la cea a pretendenților, cărora le place totuşi mâncarea bună 8.

Aceasta înseamnă oare că în timpul lui Homer nu se cunoştea decât carnea friptă? Deloc. Homer ştie că Helles-pontul este plin de peşti; el face aluzie la pescuitul cu plasa: Sarpedon se teme ca troienii să nu fie prinşi „ca în ochiurile unei plase care adună tot” 9. În livezile lui Alcinous strălucesc cele mai frumoase fructe din lume l0. Aheii nu ignoră vânătoarea de păsări: dovadă, concursul de tras cu arcul asupra porumbiței legate de catargul unei corăbii u,

în timpul jocurilor în cinstea lui Patrocle. Şi ştiu să pregătească şi alte lucruri decât fripturi: este pomenit un lighean în care se topeşte grăsimea unui porc 12, în altă parte e vorba de un picior de vacă azvârlit asupra lui Ulise 13: a văzut cineva vreodată un picior de vacă fript? U

Dacă Homer reduce menu-ul eroilor săi la fripturi, dacă exclude în mod deliberat peştele, păsările, legumele, patiseriile, este pentru că vrea să-i arate sobri şi să ne dea o lecție de cumpătare (zeii de altfel, au nectarul şi ambrozia şi nimic mai mult). Lăcomia şi eroismul nu merg împreună. Homer n-ar fi avut decât dispreț pentru banchetul lui Philoxenos sau festinul lui Trimalchio.

Dar să revenim puțin asupra problemei peştelui. Pita-goreii, ne spune Plutarh, nu mâncau paşte; noi avem oare-cari rațiuni, explică el, de a omori animalele terestre, rivali primejdioşi, care ar sfârşi prin a devora toate fructele pă-mântului; dar peştii au un spațiu vital net separat de al nostru: nu avem nici un motiv să tulburăm apele mării. Pe de altă parte, de când Anaximandru a făcut din peşti strămoşii omului, un fel de anatemă este aruncată asupra mâncărurilor de peşte: aceştia îşi mănâncă strămoşii... Nu acestea, fără îndoială, sunt adevăratele motive ale abstinenței respectate de către fidelii lui Pitagora. Poate că pitago-ricianul Lucius, care asistă la conversația lui Plutarh ni l-ar putea spune: el păstrează însă o tăcere monahală 15, tace ca un... Peşte! 16

Nu sunt oare în parte pitagoreii responsabili de aceste cercetări dietetice în opera lui Homer? A arăta că eroii epopeii nu mâncau peşte era un fel de a justifica acest tabu.

II. Băutura

Homer ne învață deci să mâncăm. El ne învață şi să bem!

Când Ahile, împăcat cu aheii cere să înceapă imediat lupta, înțeleptul Ulise se opune. Trebuie mai întâi ca aheii să „se înfrupte din pâine, să-şi astâmpere setea cu vinul cel plăcut spre a-şi spori puterile”... „omul care s-a săturat de carne şi de vin „poate înfrunta duşmanul de-a lungul unei zile” 17.

Scoliile subliniază acordul lui Homer cu Platon asupra bunelor efecte ale vinului: citim în Legi 18 că omul este mai bino dispus după ce a băut, plin de dulci speranțe şi de putere. El e mai sincer, mai liber, mai curajos, este gata să îndrăznească orice. Lacedemonienii beau vin curat înainte de luptă 19.

Un banchet la care vinul a curs în valuri îi face pe oameni mai blânzi. Cupele golite cot la cot strâng legăturile de prietenie. Perşii o ştiu bine, de vreme ce deliberează după ce au băut vârtos 2°.

Vinul este un prieten al omului... Insă un prieten care trebuie supravegheat. Homer îl numeşte „nebunul care şi pe înțelept îl face să cânte fără cumpăt şi să râdă copilăros, să joace şi să-ndruge cuvinte ce mai bine ar fi tăcute” *\par fi

Aceste versuri sunt un întreg tratat. Ele trag linia Intre uz şi abuz, o problemă pe care filosofii, ne spune Plutarh, au mari greutăți să o rezolve 22.

Dacă bei cu moderație, te opreşti la oinosis, acea beție uşoară care îți dă bună dispoziție: te mulțumeşti să „cânți, să rlzi şi să dansezi”: este beția nevinovată şi îngăduită.

Dar dacă întreci măsura, cazi în methe, ebrietatea completă: vesslia lasă loc nesăbuinței, vorbelor nechibzuite: vinul, marele nebun, „te face să-ndrugi cuvinte ce mai bine ar fi tăcute” 23.

• Homerul lui Plutarh nu gândeşte altfel decât Socrate în Banchetul lui Xenofon 24: vinul este excelent pentru stropirea plantei umane, însă trebuie să ştii să stropeşti: o ploaie scurtă înviorează, aversa torențială îneacă şi degradează.

Grecii de obicei puneau apă în vin. Cum trebuia dozat amestecul? Ahile ne învață şi putem să avem încredere In el: era doar elevul centaurului Chiron, unul din inițiatorii medicinei2i *, priceput într-ale igienei. Ahile, retras în „cortul” său, primeşte delegația Aias-Ulise. El îi serveşte cu băutură şi-i comandă lui Patrocle: „Fă amestecul mai tare” 25. Se înțelege că e mai tare decât amestecul pentru uzul obişnuit. Ce înseamnă asta? Ahile în repaus, bea vinul mai uşor; oaspeții săi vin de la luptă şi se vor întoarce: ei trag din greu şi au nevoie de un vin mai tare şi îl pot suporta. Iată cum trebuie dozat amestecul după efortul cerut trupului 26.

Unii socotesc că e bine să amestece ierburi în vin pentru plăcerea convivilor. Ei cred că o imită pe Elena – cea din Odiseea, care îşi îndeplineşte atât de bine datoriile de soție şi stăpână a casei. Telemah şi Pisistrate se află la ospăț la Menelau. Amintirea lui Ulise şi a morților în războiul Troiei le umbreşte inimile. Plâng toți, Elena plânge şi ea. Curând ei reacționează şi Elena are o idee: „Deodată ea a aruncat în vinul lor un leac ce-alină orice dor şi jale, un balsam uitător de orice rele. Oricine înghițea din el când vinul l-amesteca cu apă în crater, în ziua aceea nu-şi uda obrazul cu stropi de pââns”...Acest leac suveran împotriva durerii, nepenthes, provine din Egipt, „țara medicilor”, unde sunt de minune cunoscute remediile simple sau otrăvurile. Este un dar al soției lui Tonos, Polydamna, pentru fiica lui Zeus27.

Ei bina, nu! Elena nu a falsificat vinul. Să Învățăm, împreună cu Plutarh, să înțelegem limbajul figurat al lui Homer. Să înțelegem bine, mai întâi, pasajul lui Plutarh, deteriorat de vechile traduceri.

Ei nu văd (cei care cred că o imilă pe Elena, drogtnd In secret vinul) că această istorie (întreaga conversație de la masa lui Menelau) a pornit şi ea din Egipt (Menelau a povestii aventurile sale la Pro-teu) şi că după multe ocolişuri şi un drum lung, ea ajunge la vorbe cinstite şi grave (povestirea de către Elena a unei isprăvi a lui Ulise). Iată ce era acest drog care suprima chinul şi durerea: o conversație potrivită cu stările sufleteşti şi cu situația28.

Banchetele lui Platon sau Xenofon nu au nevoie nici de dansatoare, nici de cântărețe din flaut: plăcerile spiritului sunt o distracție suficientă, iar Socrate ştie întotdeauna să înalțe discuția. Elena, care nu este pasărea nestatornică din operetele noastre, joacă acelaşi rol la banchetul din Sparta ca şi Socrate la cel al lui Agat hon: ea orientează conversația către subiectele nobile.

III. Plăcerile dragostei

Asupra plăcerilor dragostei, Homer este, la prima vedere, mai puțin edificator. Platon este de-a dreptul scandalizat de scena ds pe muntele Ida, de

lipsa de ținută şi de rezervă a zeului suveran; adulterul lui Ares cu Afrodita este un exemplu detestabil şi ceilalți zei rid în loc să-l stigmatizeze.

Totuşi morala poate găsi un profit: Plutarh, mai ales, va şti să scoată din nestăpânirea mai-marilor Olimpului lecții de stăpânire.

Să privim cu atenție scena de pe muntele Ida şi conduita celor doi parteneri.

Hera vrea să stârnească dorința lui Zeus: ea pune la bătaie pentru acest asalt, toate forțele sale de seducție. „Pe trupul ei vrednic de a fi dorit, şterge cu ambrozie tot ce l-a întinat şi-l unge apoi cu uleiul zeiesc, minunatul ulei, a cărui mireasmă îi place îndeosebi. Îşi piaptănă părul, împle-tindu-l cu mâinile în cosițe frumoase.”29

Până aici, estimează Plutarh, ea nu merită nici un blam. Sunt preocupări de curățenie foarte legitime. Dar iată că îşi pune agrafe de aur, cercei frumos lucrați: „este o cochetărie provocatoare, nedemnă de o femeie cinstită” 30.

Plutarh ştie să citească printre rânduri şi observă o netă separație, în descrierea homerică, între preocupările de curățenie şi eleganța excesivă: Homer condamnă implicit rujul, parfumurile, bijuteriile şi alte artificii ale toaletei feminine care sunt armele obişnuite ale curtezanelor, nu ale unei soții caste.

Pentru a-şi asigura cât mai bine triumful, Hera recurge la magie; ea împrumută cestul Afroditei, înşelând-o de altfel asupra înttrebuințării pe care vrea să i-o dea. Ea pare să reuşească: Zeus se lasă sedus şi adormit după ce a gustat din această dragoste contrafăcută. Insă farmecul nu va acționa multă vreme şi trezirea stăpânului va fi teribilă! 31

Ce a vrut să arate Homer? „Dragostea pe care femeile o inspiră bărbaților cu ajutorul drogurilor, farmecelor şi artificiilor nu este numai o dragoste efemeră, instabilă şi curând urmată de dezgust: ea degenerează în ură şi furie, când timpul plăcerii a trecut”32.

Miturile cele mai defăimate ale lui Homer conțin astfel de lecții mute, care nu sunt mai puțin eficace: examenul aprofundat al acestor mituri este foarte instructiv33.

Zeus, victima tuturor acestor desfăşurări de farmece34, arată prin exemplul său funestele consecințe ale unei ore de abandon: „El a pierdut fructul întregii sale strădanii de zi şi noapte în favoarea troienilor” 35, doar pentru că a cedat o clipă pasiunii.

Urmărirea plăcerii nu aduce decât necazuri: Ares a plătit şi el scump dragostea sa cu Afrodită: el, cel mai viteaz şi cel mai agil dintre zei este prins în cursă de şchiopul He-faistos, într-atât ne micşorează pasiunea; s-a acoperit de ruşine, fără să mai vorbim de amenda pe care a trebuit să o plătească. Spectatorii aveau dreptate să spună că „relele purtări nu aduc fericirea”36.

Homer de altfel nici nu îşi asumă această poveste de adulter: el îi lasă toată responsabilitatea aedului Demodocos37. Şi nu fără intenție poetul pune pe aed să povestească acest mit scabros la ospățul feacilor, popor voluptuos: viața lor este desfrânată pentru că „muzica” lor nu e foarte pură. Homer, consideră Plutarh, vrea să ne arate cum cântecele nesănătoase, pe teme

imorale, duc la coruperea moravurilor: în felul acesta se stinge în inimi orice sentiment viril, se dezvoltă gustul luxului şi aplecarea spre desfrâu38.

Ulise, de altfel, deşi îl ascultă politicos, îl invită în curând pe aed să schimbe tonul: „dar treci acum la alta şi ne cântă ce-a fost cu calul de lemn” 39. Manieră delicată dar fermă de a-i trasa conduita: trebuie să-şi ia ca subiect al cântecelor sale personaje serioase şi nobile, să lase deoparte poveştile uşuratice 4°.

Amorul intempestiv al lui Zeus cu Hera, în plină natură, amorurile secrete, dar nelegitime ale lui Ares cu Afrodita, iată, pare să ne spună Homer, modelele ce nu trebuie urmate.

La etajul eroilor, exemplul lui Paris este încă şi mai izbitor, iar dezaprobarea lui Homer mult mai netă.

Acest laş care fuge de luptă şi aleargă să se arunce în braţele Elenei 41 nu aşteaptă nici măcar să vină noaptea pentru a se deda plăcerilor Afroditei. Nicăieri Homer nu-l arată pe vreunul din eroii săi culcat în timpul zilei cu nevasta sau cu concubina sa: doar Paris are moravuri atât de neruşinate. Deoarece este, în ochii poetului, „nu un bărbat, ci un adevărat obsedat sexual” 42. Homer îl disprețuieşte profund 43.

Pitagora, propovăduind tinerilor In gimnaziul din Cro-tona, îi punea în gardă împotriva desfrâului şi a funestelor sale consecințe, dându-le exemplul lui Paris: „Din cauza dezmățului unui singur individ, două popoare au cunoscut cele mai mari nenorociri”: troienii în timpul războiului, grecii la întoarcerea din Ilion 44.

Ne putem îndoi de autenticitatea predicii – cuvântul este al lui Armând Delatte 45 – însă tema este foarte veche aşa cum se vede la tragici şi mai ales în Agamemnon de Eschil, unde vinovata iubire a lui Paris şi a Elenei serveşte de fundal funebrei drame a Atrizilor.

Prezența lui Pitagora printre severii judecători care îl condamnă pe Paris este o indicație care nu trebuie neglijată. Printre moraliştii antici, pitagoreii se prezentau ca fiind cei mai ardenți promotori ai vieții caste, ai luptei împotriva dorinței carnale. Rigoarea lor cam puritană a influențat desigur critica homerică, privind capitolul abstinenței: este poate, în Moralia lui Plutarh un ecou al exegezei pitagoreice! Pentru a ne învăța moderația în plăcerile senzuale, Homer nu ne oferă doar exemple negative: Paris, coruptul şi corupătorul, nu are decât rolul de a pune în relief abstinența unui Ahile sau chiar a unui Agamemnon. Primul nici nu se glndeşte la dragoste când îi este înapoiată Briseis, deşi captiva îi era dragă: pentru el doliul după Patrocle şi grija pentru luptă trec înaintea plăcerilor. Al doilea rămâne destul de stăpân pe simțurile sale psntru a o respecta pe Briseis cât timp o păstrează 48. Cât despre Belleropnon, el este mai presus d3 orice laudă: soția regelui Proteos, divina Antea, era îndrăgostită nebuneşte de el: eroul rezistă tuturor avansurilor sale şi pasiunea furioasă a acestei femei se preschimbă într-o ură teribilă: ea îl pârăşte soțului său că ar fi vrut să abuzeze de ea şi îi cere capul.47 Homer scoate în evidență toată stima sa pentru virtutea eroului, ale cărui „înțelepte gânduri” 48 le subliniază.

Atât în ceea ce priveşte plăcerile mesei, vinului şi dragostei.

IV. Bogăţiile

Asupra chestiunii bogăţiilor, Homer pare mai puţin înţelept. Eroii săi par, nu o dată, foarte interesaţi: mai ales Ulise şi Agamemnon. Pe cei care sunt generoşi cum e Glaucos, îi tratează drept nebuni. Să vedem toate acestea mai de aproape.

Să lămurim mai întâi cazul acestui Glaucos care acceptă să-şi schimbe armele cu ale lui Diomede – arme de aur contra unor arme de bronz, arme care valorează cât o sută de boi, contra unor arme de nouă boi. Glaucos rămâne păcălit la târg, pare a spune poetul 49: nu îşi dă seama ce pierde: „Zeus i-a întunecat drepta judecată” 5°.

Îl blamează deci Homer pentru generozitatea sa? Îl socoteşte lipsit de judecată? Sfătuieşte să nu se facă daruri între oaspeţi? In nici-un caz: altfel trebuie să înţelegem reflecţia poetului; el nu spune: „Zeus i-a răpit judecata”, ci „Zeus i-a înălţat judecata”, „i-a inspirat sentimente excepţionale”…Dacă această interpretare pare forţată, dacă reflecţia lui Homer conţine într-adevăr un blam pentru Glaucos, trebuie cel puţin să avem în vedere, împreună cu Aristotel, sensul exact al acestui blam. Glaucos nu greşeşte acceptând schimbul propus de Diomede şi dând fără meschinărie atirul său pe bronz; el a greşit doar luând cu sine la luptă obiecte aşa de preţioase 51, care nu pot decât stârni cupiditatea duşmanilor 52.

Ulise pare şi el să arate, cel puţin în două cazuri, o grijă prea mare pentru interesele sale materiale, dar nu trebuie să-l condamnăm fără să-l întrebăm mai întâi care-i sunt intenţiile.

Feacii l-au debarcat pe oaspetele lor adormit pe ţărmul Itacăi; ei aşază grămadă la rădăcina unui măslin darurile lui Alcinous 53. Trezindu-se, Ulise nu-şi recunoaşte insula… El crede că a fost azvârlit pe pământ străin. Şi care a fost prima lui reacţie? „Ci haide, odoarele să-mi văd şi să le număr, ca nu cumva când ei 'napoi plecară să-mi fi luat în vas ceva din ele” 54.

Să te gândeşti într-un asemenea moment şi într-o asemenea situaţie atât de critică să-ţi numeri trepiedele şi ca-zanele, nu este dovada unei avariţii detestabile? Dar fără îndoială că el vrea să se asigure de cinstea feacilor: dacă nu i-au luat nimic, aceasta ar fi dovada că ei erau dezinteresaţi şi sinceri şi că l-au depus acolo unde i-au promis 55.

Puţin mai târziu, Ulise, deghizat în cerşetor, asistă la o scenă curioasă: Penelopa încearcă să sustragă daruri pretendenţilor… Ulise se bucură: dacă perspectiva câştigului îl înveseleşte, atunci „îl întrece în codoşlâc” – cum ar zice Plutarh prin savuroasa proză a lui Amyot – pe Poliagros din comedie; dar dacă astfel speră să-şi ascundă mai bine jocul lăsându-i pe pretendenţi să se bată între ei, atunci bucuria sa e legitimăM.

Trebuie să ştim să-i blamăm pe eroii lui Homer când fac rău şi să scoatem o învăţătură chiar din reaua lor purtare. Dar nu-i vom condamna decât în ultimă instanţă, după ce le-am întins prăjina, pentru a-i aduce pe tărâmul Virtuţii.

Iată un erou aflat într-o situaţie doosebit de spinoasă: Agamemnon compromis într-o afacere de corupţie. Ehe-polos, un sicyonian bogat, i-a dăruit

iapa Aithe; în schimb Agamemnon l-a scutit de război: omul a rămas fericit în țara sa în loc să plece spre Troia cea bătută de vânturis7.

Dar ce credeți? Agamemnon nu a procedat deloc rău. A avut de o sută de ori dreptate, ne spune Aristotel, să prefere o iapă bună unui asemenea individ. Iar Plutarh adaugă: un bogătaş împotmolit în confortul său, un laş, nu face nici cât un măgar, nici cât un câine! 58

Minunați cazuişti! Ce suplețe de spirit, ce ingeniozitate! Cum ştiu, când le place să dezvinovățească un om şi când nu le place să-i caute mereu pricină...

V. Mânia: Abile

Dar nu am vorbit încă despre Ahile, acest impulsiv, acest pasionat. Pe el trebuie studiată mânia. El oscilează fără încetare între bine şi rău, între elanurile generoase şi violență şi furie. Ahile este incapabil să păstreze măsura. In cântul I, el are marele merit de a diagnostica natura răului care a lovit armata. Este căutat vinovatul. Calchas ezită să pronunțe numele: iată-l îndată pe Ahile înfuriindu-se: profetul poate vorbi şi numai vinovatul oricare ar fi, Ahile este gata să-l acopere pe Calchas împotriva mâniei lui Agamemnon însuşi59.

În scena certei, Ahile îl insultă pe regele regilor: el greşeşte. El se stăpâneşte totuşi să-l omoare, ceea ce este meritoriu. La sfârşitul Iliadei, el batjocoreşte trupul lui Hector, ceea ce este rău. Dar apoi i-l înapoiază lui Priam60.

Iată o frumoasă trăsătură a sa. El ştie că-i lipseşte răbdarea, că se mânie repede. Când Priam insistă să-i fie Înapoiat îndată trupul lui Hector, Ahile îi taie vorba: „încetează, bătrâne! Nu cumva să mă înfurii...!" 61. Nu este asprime: însă Ahile se cunoaşte pe sine. Dacă Priam începe să-l plângă pe Hector, va învia în Ahile prea cruda amintire a lui Patrocle... Atunci Ahile nu va mai fi stăpânul mâniei sale şi riscă să-l ucidă pe Priam. El nu merită decât laude pentru o astfel de prevedere şi Plutarh nu i le drămuieşte 62. Frumos subiect de meditație pentru oamenii irascibili: reflecția trebuie să prevină şi să evite circumstanțele în care ar fi expuşi să-şi piardă stăpânirea de sine.

În legătură cu mânia, merită să fie citat cazul lui Phoinix. Blestemat de tatăl său, căruia îi luase ibovnica (la cererea mamei sale, soția neglijată) a vrut pentru o clipă să-l ucidă63.

L) etaiiu oribil – şi Aristarh suprima trei versuri, socotind: intolerabilă ideea acestui paricid. Însă Phoinix s-a stăpânit un zeu l-a făcut să întrezărească urmările actului său. Re-nunțând la răzbunarea sa, s-a exilat. Exemplul e bun, socoteşte Piutarh, chiar şi pentru tineri: şi această povestire este pusă în gura lui Phoinix care vrea să-i arate lui Ahile ce înseamnă mânia şi la ce soluții extreme poate antrena pa un om, când este surd la sfaturile altuia şi la glasul propriei sale rațiuni64.

Iată cilm învață Homer morala: prin exemplul eroilor săi. Însă cititorul şi moralistul sunt cei care trebuie să facă deossbirea între exemplele bune şi cele rele, să separe mierea de ceară84*.

VI. Alegorii morale: Rugile, Charis, Proteu

Uneori Homer pune morala în alegorii. Una dintre aceste alegorii este în mod deosebit celebră şi indiscutabilă: cea a Rugilor; vom vedea încă una, nu

mai puțin bogată în conținut, dar mai îndoielnică, cea a lui Charis; şi o a treia, a lui Proteu.

Rugile apar în cursul lungii exhortații pe care Phoinix o adresează lui Ahile, în Ambasada, pentru a-l hotărî să-şi înăbuşe mânia. Toată lumea este supusă greşelii şi Agamemnon a greşit jignindu-l pe fiul lui Peleu... Dar s-a căit, a devenit rugător şi Ahile trebuie să ierte, trebuie să plece urechea Rugilor.

Rugile sunt fiicele Gronidului Zeus, posomorite, şchioape; saşii de cei doi ochi, hâdele zeițe se căznesc s-alerge pe urmele Erorii.65

De ce acest curios portret al Rugilor? Comentatorii cred că Homer a vrut să zugrăvească de fapt pe rugători şi le-a transpus trăsăturile asupra Rugilor. Heraclit, Cor-nutus, scoliile explică aceste epitete.

Rugile sunt şchioape: conştiința păcatului răsare cu greu în sufletul păcătosului; şi se hotărăsc cu greu să-i implore pe cei pe care i-au ofensat: „Căci îți masori mai bine ruşinea dacă o spui”66. Ele sunt saşii de cei doi ochi: privirea rugătoarelor nu e prea sigură, ea se fereşte şi se uită înapoi 67.

Ele sunt posomorite: pentru a atrage mila, rugătorii îşi iau un aer palid şi sumbru 68. Rugile merg pe urmele Ate-i, eroarea: greşeala şi consecințele ei pun în mişcare căința69. „Eroarea e vânjoasă şi sprintenă la fugă, mai iute decât Rugile şi pe întreg pământul, eroarea stă în frunte, grindină de rele pe neamul omenesc” 7°. Sprintenă la fugă: plină de avânt necugetat, ea se repede, ca la curse, asupra tuturor nedreptăților71. Vânjoasă: excesul de forță ne împinge să facem rău altora 72.

Iată cum era interpretată această alegorie celebră, în care este înscrisă istoria greşelii, căinței şi iertării. Ca o mică nestemată într-un sipet mare, aşa apare ea în uriaşul discurs al lui Phoinix. Gel puțin rezumă de minune conținutul lui. Mai mult decât toate predicile, el îl învață pe Ahile că mânia celui jignit trebuie să se stingă în fața umilei atitudini a rugătorilor.

Cealaltă alegorie, cea a lui Charis, este echivalentul unui tratat despre recunoştință.

Scena se petrece în Olimp. Thetis vine să ceară făurarului divin arme pentru Ahile. Thetis cea cu suflet mare, providența zeilor l-a salvat odinioară pe Hefaistos (cum l-a salvat şi pe Zeus, pe vremea revoltei Olimpienilor, cum l-a salvat şi pe Dionysos urmărit de Lycurg). Ruşinată de a fi dat naştere unui şchiop, Hera, mamă nedemnă, „mai grijulie de reputația ei decât de progenitura ei” 73, îşi az-vârlise copilul. Cu tot corpul îndurerat de cădere, el a foet cules de Thetis şi Eurinome, care l-au ascuns nouă ani într-o grotă, în mijlocul Oceanului74.

Thetis a dat cel mai bun exemplu de bunătate, intere-sându-se de acest nenorocit, deşi îi era străin, în ciuda fizicului său dizgrațios 75.

Iat-o acum venind la uşa datornicului său, pentru a-i cere în schimb un serviciu. Va face caz de binefacerea sa de odinioară? Nu, Hefaistos însuşi îi aminteşte datoria lui. Thetis nu vorbeşte: ea ştie că delicatețea i-o interzice, după regula atât de bine formulată de Demostene: „Socotesc că cel obligat trebuie să păstreze o amintire veşnică binefacerii primite, dar binefăcătorul trebuie să o uite de îndată” 76.

Hefaistos este gata să-şi arate recunoştința: „îi sunt dator zeiței cu-pletele-frumoase şi trebuie să-i plătesc prețul izbăvirii” 77. În timp ce-şi rânduieşte uneltele cu foalele, o trimite pe Charis, soția sa, să o cinstească pe zeiță cu „dar de ospeție”.

Charis, adică Recunoştința personificată. Nu este o alegorie transparentă? Ea, Charis, este cea care a văzut-o apropiindu-se pe „zeița cu picioare de argint”…Şi ea îi iese în prag pentru a o primi: ca şi cum recunoştința lui Hefaistos îi venea în întâmpinare, pregătindu-se să înapoieze binefacerea înainte de a i se cere ceva” 78.

În cântul XIV al Iliadei, apare o altă Gharis, o Grație mai tânără, măritată cu Somnul. Acesta ne va antrena în stranii considerații.

Hera, ne amintim, are nevoie de Somn pentru a-l adormi pe Zeus. Ea îi oferă, pentru a-l hotărî, un frumos scaun, cu sprijinitoare pantru picioare… Somnul însă nu se lasă convins: el care umblă mereu de colo-colo, n-are ce face cu fotolii! Acesta e bun pentru sora lui, Moartea! 79 Hera îi propune atunci „una dintre tinerele Charites”: „îți voi dărui o tânără Grație, care se va numi de-acum înainte, frumoasa ta soție”…Ce se ascunde aici? Este foarte simplu: Hera îi va înapoia binefacerea, ii va răsplăti „grația” printr-o „grație” posterioară, deci mai tânără 80. Această soție alegorică se va numi Pasitheea (versul 269 foarte suspect): căci recunoştința trebuie să „alerge pretutindeni” şi să nu se ascundă niciodată.80* Iar această căsătorie a Somnului cu Recunoştința nu este lipsită de sens: nu trebuie să uităm niciodată, nici chiar când dormim, binefacerile primite 81.

Acestea sunt considerații demne de Chrysippos… Şi tocmai Chrysippos scrisese un tratat despre Grații, în care le numeşte „inițiativele noastre binefăcătoare şi răsplata acestor binefaceri” 82. Seneca 83 reproşează acestui tratat că trece pa lângă un subiect: Chrysippos se ocupă prea puțin de datoriile de recunoştință şi prea mult de „inepțiile” mitologice. El găseşte că numele mamei Grațiilor, Eurynome, este foarte bine ales: ea este de fapt marea împărțitoare a binefacerilor, în consecință ea are un „larg domeniu”…Este de acelaşi calibru, cum se vede, ca şi etimologia Pa-sitheei 84.

Dacă am avea de ales un profesor de morală homerică, nu vom ezita, cred, între prea subtilul Chrysippos şi fermecătorul Plutarh: primul ne-ar plictisi repede, cel de-al doilea se pricepe de minune să descopere ciorchinele, cum spune el, sub ramuri şi crengi.

Scotocind în Eustathius, acest imens talcioc, ni se în-tâmplă să punem mâna pe câte o piesă curioasă. Eustathius ne raportează, în legătură cu fabula lui Proteu, o alegorie morală 85 care unui modern, desigur, nu i-ar trece prin minte: „unii” antici, cărora el nu le dă numele, s-au gândit însă la ea.

Proteu, care nu-şi dezvăluie secretele lui Menelau decât după nenumărate încercări de a-i scăpa, care îmbracă formele cele mai stranii înainte de a se da bătut, este imaginea precauțiilor pe care trebuie să şi le ia prietenia înainte de se oferă, imaginea „încercărilor” pe care le trebuie să impună celui care o caută. Dacă Menelau l-ar fi „încercat” pe frumosul Paris înainte de a-l primi sub acoperişul său, aşa cum îl încearcă Proteu pe el însuşi, războiul Troiei nu ar fi avut loc. De altfel, o prietenie care se oferă oricui nu este

o adevărată prietenie. Iar Platon, spune anecdota, primit într-o zi de o gazdă cu mari manifestații de bucurie, a fugit din casa acestuia când l-a văzut dând aceleaşi semne de tandrețe tuturor celor care intrau. Prietenia nu trebuie să se prostitueze. Homer vorbeşte de unul dintre eroii săi care primea în casă pe toți cei care treceau pe drum: lucru care nu l-a ferit de moarte, adaugă el, sub zidurile Troiei.

Se prezintă câte unul, cerându-ți prietenia. Dar poate este un duşman, sau un linguşitor, sau un parazit, doar dacă nu ai de-a face cu un glumeț. Trebuie încercat. Cum? Luați exemplul lui Proteu.

El se transformă în apă curgătoare 86: procedați la fel cu canditadul la prietenie, alunecați-i printre degete, prefă-ceți-vă că dispăreți. Proteu se schimbă în flacără: prefăce-ți-vă că vă aprindeți, mimați o violentă mânie. Proteu devine apoi dragon: sentimentele voastre să simuleze unduirile suple ale şarpelui care se încolăceşte. In sfârşit, Proteu apare sub chipul unei fiare: arătați-vă brusc, sălbatic, în-spăimântător.

Dacă prietenul rezistă la toată magia aceasta, „dacă se ține tare fără să slăbească şi revine mai tare la atac" 87, este un adevărat şi excelent prieten: după ce a fost supus acestei lungi încercări, reluați-vă personalitatea, mereu ca Proteu şi dați-i bucuros, deschis, inima 88.

Pentru Oemens din Alexandria, care pare să rezume un comentator homeric şi procedează prin aluzii, Proteu simbolizează degradarea crescândă a omului care se lasă pradă pasiunilor şi este condus de cea mai de jos parte a sufletului, epithymia: mai exact, metamorfozele lui Proteu sunt diversele aspecte, din ce în ce mai grosolane, pe care le ia epithymia.

Proteu devine mai întâi leu cu coamă frumoasă: el mai păstrează, cu coama, un rest de noblețe. Apoi devine dragon, panteră, porc uriaş: viciile îl coboară în rândul animalelor. Se transformă în apă curgătoare: luat de firul pasiunilor, înecat în vârtejul plăcerilor. Devine în sfârşit arbore: frumusețea sa se veştejeşte, ca o frunză moartă, ea este luată de suflul furios al furtunilor dragostei89.

Trebuie să regretăm prea mult pierderea tuturor tratatelor antice care eşafodau pe poemele homerice o artă de a trăi? Nu credem: autori ca Plutarh sau Athenaios trebuie că au cules şi transmis esențialul 9°. De pildă, sfaturile pentru buna întrebuințare a vinului pe care Plutarh le scoate din Homer pot foarte bine proveni – direct sau indirect din cartea lui Antisthenes Despre Ciclop sau beția 91.

Democrit, Antisthenes, Zenon şi ceilalți nu ne-ar fi dat, dacă timpul i-ar fi cruțat, o morală homerică mai complexă sau mai profundă. Se poate presupune că lecțiile care au supraviețuit erau cele mai frapante. Ele se reduceau la ci-teva idei clare şi simple, însă tocmai acestea erau îndrăgite de spiritul grec92.

Capitolul VII

CETATEA DUPĂ HOMER

Pe scutul lui Ahile, Homer a zugrăvit două oraşe, unul în pace, celălalt în război. Este un simbol elocvent: întreaga operă a poetului este o adevărată politeia, o artă a conducerii cetății, pe timp de pace şi de război l.

Interesul grecilor pentru politică ține de patimă. Cele trei forme esențiale de guvernare: monarhie, aristocrație, democrație sunt deja aprig confruntate în epoca lui Herodot: istoricul transpune discuțiile contemporanilor săi la perşii din timpul lui Darius; în adunarea ținută după asasinarea magului Smerdis, auzim rând pe rând pe Otanes apărând democrația, pe Megabyzos elita, pe Darius conducerea „unui singur om" 2. Eternele argumente pentru sau contra democrației sunt reluate de Periclele lui Tucidide făcând elogiul Atenei sale sau de amarul pamfletar al Constituției atenie-nilor*.

I. Homer şi diversele tipuri de guvernare

Gânditorii greci s-au străduit să clasifice diversele specii de guvernământ, aşa cum se întocmesc tabelele de istorie naturală. Pe urmele lui Platon, Aristotel propune în Etica nicomahică (cartea a VUI-a) şi în Politica, o clasificare rămasă curentă. Această clasificare este adoptată de autorul Vieții şi poeziei lui Homer, pentru a arăta că Homer cunoştea deja toate regimurile. Este evident că autorul nostru nu este primul care scrutează poemele pentru a găsi schița diverselor guverne: cu siguranță s-au gândit alții înainte de Herodot.

Homer cunoaşte mai întâi cele trei mari regimuri normale: monarhie, aristocrație, democrație *. Diverse texte o dovedesc, texte care au servit desigur ca argumente în polemicile politicienilor.

Monarhia are preferința lui Homer, iar prototipul monarhului este Agamemnon. Însă Ulise este şi el un bun model da rege: Mentor spune despre el că îşi cârmuia supuşii „ca un tată blând"5. Penelopa aminteşte pretendenților că el a domnit paste generația părinților lor „căci nu nedrep-tăți-n popor pe nimeni vreodată el cu fapta sau cu graiul, cum fac de obicei stăpânitorii" 6.

Aristocrația este reprezentată în Iliada de beoțieni: Catalogul corăbiilor numeşte într-adevăr cinci căpitani pentru cele cincizeci da nave beoțiene venite în Troada 7. Feacii reprezintă şi ei o aristocrație: „sunteți cu toții douăsprezece-a obştii căpetenii. Cu mine treisprezece" 8, spune Alcinous.

Iar democrația figurează pe scutul lui Ahile: oraşul In pace este un exemplar perfect: „Nimeni nu comandă, toți trăiesc conformându-se, voluntar, legilor cetății. Pe de altă parte poetul iptroduce un tribunal" 9: un dikasterion, cu un juriu popular, este o caracteristică ce nu permite nici o ezitare.

Celor trei regimuri sănătoase li se opun trei regimuri corupte: tirania, oligarhia, ohlocrația.

Tirania, sau cârmuirea unuia singur prin violență şi ilegalitate, nu este numită cu acest nume de Homer, dar el o cunoaşte bine: este un tiran acel rege Ehetos, „pacostea oricărui om din lume" cu care pretendentul Antinous îl amenință pe cerşetorul Iros: „urechile şi nasul o să-ți taie cu bronzul nemilos şi ruşinea ți-o va stârpi, o va da crudă să o-nhape clinii" l0. Egist, ucigaşul lui Agamemnon este şi el un tiran. Menelau afirmă că dacă s-ar fi aflat la Micene, când a fost omorât de Oreste, mizerabilul ar fi fost privat de mormânt: câinii şi păsările şi l-ar fi făcut pradă u. Or, tocmai aceasta era soarta pe care obiceiul grec o rezerva tiranilor 12.

Ambițioşii pretendenți ai Penelopei nu sunt decât nişte oligarhi13.

În sfârşit ohlocrația sau demagogia – forma degenerată a democrației – are în Iliada o imagine importantă: este jalnicul regim care a pierdut cetatea lui

Priam. Toți s-au făcut complici ai injustiției lui Paris, chemând nenorocirea asupra cetății. Bătrânul rege ştie prea bine cât de puțin prețuiesc „netrebnicii săi copii", Cei mai buni fiind căzuți în luptă, Hector, Troilus, Mestor, nu rămân decât „mincinoşii, nevolnicii, dansatorii... In isonul cântărilor, săltând izbesc pământul sau fură miei şi iezi din țara lor străbună" * «. Unul dintre troieni, Antimahos, încarnează cel mai bine corupția care roade regimul: el a primit aurul lui Alexandru, pentru a interveni în favoarea sa, pentru a împiedica întoarcerea acasă a Elenei 15.

II. Preferința lui Homer pentru monarhie

Homer şi-a arătat preferințele pentru monarhie mai ales în cântul al II-lea al Iliadei, cântul Încercării.

Agamemnon, înşelat de visul trimis de Zeus, este sigur de victorie. El va porni asaltul final. Însă, de acord cu bă-trânii, el vrea să încerce mai întâi moralul armatei. El va propune războinicilor reuniți îmbarcarea imediată. Ceilalți şefi vor trebui să se împotrivească şi „să-i oprească cu vorba"16.

La îndemnul lui Agamemnon, aheii aleargă să-şi tragă corăbiile pe apă, fără să se lase rugați. Atunci însă intervine Ulise alertat de Atena. Luând sceptrul regelui regilor el aleargă la corăbii, pentru a-i opri pe fugari. Regilor şi luptătorilor de frunte le vorbeşte cu menajamente; pe oamenii de rând îi loveşte cu sceptrul şi-i mustră 17 astfel: „Aici nu poruncesc aheii laolaltă, ci cârma oştii e dată unuia singur. Ce pacoste ar fi ca toți să ne îndrume! El e domnul oştirii, cel căruia i-a fost dată vrednicia puterii şi vrednicia legilor de fiul lui Cronos cel-ce-chibzuieşte-lucruri-de-nepătruns" 18.

Cuvinte devenite istorice... Oligarhul lui Theophrast n-a reținut decât un vers din opera lui Homer şi acesta este tocmai unul din cele trei...19.

Aceste versuri întru slava monarhiei constituie charta ei poetică. Ele îi proclamă excelența („ce pacoste ar fi ca toți să ne îndrume) „ şi arată că este de drept divin: regii dețin sceptrul de la Zeus20.

Într-un sens mai larg, Ulise proslăveşte unitatea de comandă. Adunările greceşti trebuie să fi auzit nu odată pe „singurul şef" 21. Oligarhul lui Theophrast este un caz tipic: el susține că „în ziua în care poporul deliberează asupra alegerii cetățenilor care să fie asociați arhontelui pentru organizarea procesiunii", trebuie aleşi nu zece, ci unul singur şi să i se dea puteri depline: Homer a spus-o: „un singur gef" 22. Maxima sa este bună şi numai exemplul Atenei ar fi suficient să o arate, spune comentariul scoliilor. Nouă generali îşi împărțeau comanda la Aigos-Potamos şi a urmat dezastrul; Conon era singurul şef la Cnidos şi a fost învingător M. De altfel, din punct de vedere filosofic multiplicitatea este cauza slăbiciunii şi a descompunerii; la fel şi în corpul nostru: dacă nu ar fi compus decât dintr-un singur element, spune Hippocrate, el nu ar cunoaşte aceste lupte interioare care sunt bolile24.

III. Datoriile şeâilor, după Homer

Caracterul adevăratului şef a fost precizat de Ilomer într-o formulă pe cât de bogată pe atât de scurtă: „Zeus ți-a sortit dreptatea, legile şi sceptrul ca să hotărăşti pentru neamul danailor" 25. Dio Chrysostomul comentează, în primul său discurs Despre regalitate, acest text de o admirabilă plenitudine. Puterea este o sarcină, un serviciu. Suveranul are o misiune sacră: „să facă operă de

dreptate luând hotă-râri în favoarea supuşilor săi”…Nu este rege pentru sine, ci pentru ceilalți. Nu este vorba de „a se lăsa pradă tuturor exceselor, destrăbălărilor, nebuniilor, insolenței, orgoliului, desfrâului, de a satisface toate pasiunile unui suflet agitat de mânie, amărăciune, frică, plăcere…” 26. Aşa face tiranul, fiară care sfâşie turma. Homer însă îl compară pe rege cu taurul 27 care-şi cheltuieşte nobila ardoare pentru protejarea cirezii adunate în jurul său28.

Acest simbol al taurului, al cărui altruism se opune egoismului vulturului, leului sau mistrețului este intens exploatat de Dio, în al doilea discurs Despre regalitate. Alexandru dialoghează cu tatăl său Filip şi-i arată cum pot regii să-şi învețe meseria din Homer. Regeasca poezie a lui Homer, afirmă Alexandru, este singura demnă de un „păstor de popoare”…Acolo va putea medita asupra celor două virtuți esențiale ale unui rege: justiție şi curaj29; şi asupra ții de măreție care se impune oricărui şef: splendoarea purpurei, bogăția armelor, trebuie să-l distingă de omul de rând, fără însă să cadă într-un lux efeminat. Agamemnon este înveşmântat în purpură, nu însă în haine brodate, Nici acoperit cu aur şi bijuterii, ca Amphimahos, nesocotitul” 30.

Un suveran, explică în altă parte acelaşi Dio Chrysos-tomul, nu are dreptul să-şi urmeze bunul plac: el trebuie să se conformeze legii şi rațiunii, care îl domină. Această lege şi această rațiune sunt personificate de Nestor, pe care Homer l-a aşezat lângă Agamemnon. Un rege trebuie să dea seama, să ispăşească dacă a comis greşeli; în felul acesta se va umili trufaşul Agamemnon pentru a-şi răscumpăra insolența față de Ahile31.

Regii au un model suprem, Zeus, „părintele oamenilor şi al zeilor”…Autoritatea unui suveran va fi ca şi a sa, paternă, plină de bunăvoință şi cordialitate: el va porunci oamenilor, iubindu-i 32.

Însă Zeus îşi extinde providența asupra întregului univers. După pilda sa suveranii de pe pământ trebuie, în loc să caute în mod egoist interesul micii lor patrii, să-şi ridice privirea dincolo de frontiere: la aceasta îndeamnă Homer numindu-l pe cutare şef de stat, în speță pe Hector, „cel ale cărui preocupări se extind tot atât de departe ca cele ale lui Zeus” 33. Nu am fi bănuit existența unui sens atât de bogat al celor trei cuvinte greceşti fără ajutorul unei scolii din Venetus B34. Bătrânul Homer împărtăşeşte în felul acesta idealul stoic al „cosmopolis”-ului: universul alcătuind o singură cetate, în care toți oamenii sunt frați, în care zeii sunt frații oamenilor, o cetate pe care zeii şi oamenii o câr-muiesc împreună.

La începutul cântului VIII al Iliadei, Zeus propune olim-pienilor proba lanțului: el va arăta cât este de puternic trăgând singur un lanț de aur pe culmile Olimpului, chiar dacă toți zeii şi zeițele ar trage de celălalt capăt în sens invers. Câțiva exegeți ai lui Ilomer au văzut aici o imagine a monarhiei35: monarhul are mai multă putere decât toți supuşii săi la un loc; iar lanțul de aur pe care Zeus l-ar atârna de-o culme a Olimpului poate simboliza forța guvernării monarhice, în care toate puterile sunt concentrate, reunite lntr-un mănunchi, în mâinile unui om: în democrație, dimpotrivă (Demosthene s-a plâns cu vehemență de aceasta), autoritatea slăbeşte cu cât se dispersează mai mult.

IV. Arta oratorică

Marele resort al vieții politice în cetatea greacă era elocința. Şi în acest domeniu Homer are drepturi privilegiate. Nimeni nu a dat atâta forță cuvântului, nimeni nu i-a arătat o încredere mai mare. Cea mai mare parte a eroilor săi ştiau şi să vorbească şi să se lupte; întrecerile lor oratorice au tot atâta strălucire şi pasiune ca şi luptele cu sulița sau cu spada.

Într-adevăr, Homer este primul maestru de retorică al Greciei. Profesorii de elocința din timpul lui Platon – ca Gorgias, Thrasymachos, Theodoros – se reclamau desigur de la Homer: ei trebuie să fi analizat discursurile lui Nestor şi ale lui Ulise şi să fi căutat în aceste mari modele regulile artei lor. Phaidros îşi bate uşor joc de „artele oratorice ale lui Nestor şi Ulise…, compuse în fața Troiei în orele de răgaz”36, şi-l confundă glumeț pe Nestor cu Gorgias, pe Ulise cu Thrasymachos sau cu Theodoros. Se poate ca Gorgias să fi admirat mai ales discursurile lui Nestor, ca Thrasymachos sau Theodoros să fi preferat discursurile lui Ulise… Dar poate că apropierea nu e decât o spirituală fantezie a lui Platon. Ea dovedeşte cel puțin că specialiştii retoricii reliefaseră deja diferența de gen între Ulise şi Nestor şi că priviseră de foarte aproape discursurile Iliadei.

Avem o altă dovadă în Memorabilele lui Xenofon unde metoda oratorică a lui Socrate este comparată cu cea a lui Ulise: amândoi obişnuiesc să înainteze într-un discurs, doar pe drumuri care pot fi urmate de toată lumea; ei nu se sprijină decât pe principii sau argumente admise de toți auditorii37. Ulise este precursorul lui Socrate.

Autorul Vieții şi poeziei lui Homer distinge cu precizie genul oratoric al lui Nestor, al lui Menelau, al lui Ulise, în acelaşi fel în care un Dionysos din Halicarnas caracterizează elocvența lui Lysias sau Demosthenes. Nestor are plăcerea şi dulceața; Menelau concizia şi grația; Ulise abundența, forța, densitatea. De altfel nu Homer a instituit oare primul paralele între oratori? De pe zidurile Troiei, înțeleptul Antenor, opune maniera lui Menalau celei a lui Ulise, pe care îi văzuse în acțiune, când veniseră în solie la Troia 38.

Cei doi oratori titulari ai poemelor homerice sunt totuşi Nestor şi Ulise. Nestor este cel mai apreciat da Agamemnon care şi-ar dori zece sfetnici ca el39. Ulise îi este oare inferior? Deloc, dar specialitatea lor nu este aceeaşi: Nestor este modelul oratorilor monarhici, el ştie cel mai bine să vorbească regilor; Ulise este tipul oratorului popular, ştie cel mai bine să antreneze mulțimile, ar face minuni într-o democrație 40. Homer compară elocvența lui Nestor cu dulceața mierii şi această comparație nu este, după opinia lui Dio Chry-sostomul41, doar o simplă floare retorică, ea este plină de sens. Mierea, al cărei gust este atât de dulce pentru cei sănătoşi, devine grozav de dezagreabilă pentru cei bolnavi şi febrili, se spune. Aşa este şi cu vorba înțeleptului Nestor: ea pare tuturor plină de suavitate, însă Ahile şi Agamemnon o găsesc amară, fiindcă sunt amândoi bolnavi de mânie.

Câteva pagini din Pseudo-Plutarh condensează, se pare, studiile mai vechi asupra retoricii lui Homer. Cele mai importante discursuri ale Iliadei sunt analizate din punct de vedere tehnic şi psihologic.

În cearta din cântul I se înfruntă Agamemnon şi Ahile: cu toată furia care îi orbeşte, ei nu uită, în toiul injuriilor, să-şi atragă şi unul şi altul bunăvoința auditoriului. Nestor, excelent diplomat, care încearcă apoi să-i calmeze, îi flatează cât poate şi pe unul şi pe altul42.

În cântul II, Homer a pus în lucrare toate resursele artei oratorice. Este o manevră savantă în trei mişcări.

Agamemnon, pentru început, îndeamnă oastea să pară; sească asediul Troiei: dar nu este decât o prefăcătorie. Ostaşii doresc să se îmbarce, marele şef intră un moment în voia lor. Îşi câştigă astfel simpatia lor şi evită să-i contrarieze. El însuşi are prea mare interes ca lupta să continue: mai bine să pară că a renunțat, lăsându-i pe Ulise şi pe Nestor Bă susțină părerea contrară.

Ulise este însărcinat să răstoarne spiritele. Trebuie mai întâi să liniştească tumultul acestei adunări furtunoase: o face după cele mai bune reguli ale ethosului, adaptându-şi intervenția la calitatea psrsoanelor, brutal şi direct cu cei de rând, menajându-i pe cei mari. Odată ordinea restabilită, pronunță un discurs care îi decide pe ahei să reia lupta: argumentele sale sunt cele ale rațiunii, concluzia sa este o Încurajare, un apel la speranță 43.

Nestor nu mai are decât să desăvârşească munca lui Ulâse. El poate vorbi mai liber acestui auditoriu deja cucerit. El aruncă cu abilitate răspunderea tulburărilor precedente asupra câtorva indivizi. Foloseşte şi amenințarea la adresa recalcitranților 44.

Diomede, în cântul XI, îi reproşează destul de răspicat lui Agamemnon de a fi îndemnat la fugă. Intervenția sa se potriveşte bine cu temperamentul său: tinerețea sa îi explică îndrăzneala, iar curajul său excepțional îl autorizează la această sinceritate 4B.

Cântul Ambasadei este o adevărată întrecere oratorică. Ulise, Phoinix, Aias iau pe rând cuvântul pentru a-l convinge pe Ahile să renunțe la ura sa.:

Ulise, iscusitul bărbat, cunoaşte toate rafinamentele meseriei. El se păzeşte cu grijă să lovească frontal mânia lui Ahile: se adresează mai degrabă milei sale. Pentru a face acceptabile sfaturile pe care vrea să le dea eroului, are o idee de geniu: să le pună în gura lui Peleu. El îşi jn-cheie discursul cu o rugăminte şi un apel la onoare. Peroraţia sa e mai îngrijită decât tot restul: el ştie că o peroraţie trebuie să fie vie şi frapantă.

Phoinix se va adresa inimii lui Ahile. El vrea să-l înduioşeze şi de la bun început plânge: Phoinix cunoaşte deja puterea acestui argument clasic al tribunalelor ateniene: lacrimile. Aceasta nu-l va împiedica să uzeze, imediat după aceea, de retorica cea mai sigură când va face apel la amintirile din tinerețe ale lui Ahile, când va insista asupra delicatei alegeri a acestei solii, compusă din trei oameni pe care Ahile îi stima cel mai mult. El recurge în final la apolog şi povesteşte istoria lui Meleagru.

Aias vorbeşte ultimul: este omul a cărui elocvență îşi râde de elocvență. El îl scutură pe prietenul său cu o francă şi aspră camaraderie, care-l atinge cel mai mult pe Ahile46. Homer este un incomparabil profesor de retorică. Iar arta sa nu este pur intuitivă, este conştientă şi studiată. Homer ştie că vorbirea este o ştiință care se învață: Phoinix fusese însărcinat cu educația lui Ahile, el

trebuia să facă din fiul lui Peleu, după propria sa expresie, un „priceput la vorbe” 47.

Principalul merit al unui orator este suplețea şi facultatea de adaptare la cele mai diverse auditorii. Numindu-l pe Ulise polytropos, Homer îi atribuie această calitate eminentă, după spusele lui Antisthenes48. Această exegeză spălând de orice bănuială sinceritatea lui Ulise, îl împodobeşte pe deasupra şi cu unul din cele mai frumoase titluri pe care le poate râvni un orator. Iată-l pe Demosthenes, oratorul ideal al timpurilor istorice: rând pe rând nobil şi simplu, auster şi vesel, elaborat şi facil, ştie să îmbrace orice formă, ca Proteu cu care îl compară Dionysos din Halicarnas. Proteu-l lui Homer devine după plac leu, dragon, panteră, porc uriaş, apă curgătoare, pom înalt: aceste metamorfoze magice, sunt cele pe care un orator abil ştie să le impună vorbirii sale, capabil fiind să fascineze orice auditoriu 49.

Această apropiere între farmecele lui Proteu şi cele ale cuvântului se află deja la Platon. In Euthydemos, Socrate, văzlndu-l pe bunul Ctesippos impacientându-se în fața jongleriilor dialectice ale celor doi sofişti, îi spune ca să-l calmeze: „De fapt, n-au vrut să ne arate de ce sunt ei în stare cu adevărat, ci, imitându-l pe Proteu, sofistul egiptean, se țin mereu de farmece” 50.

După cum se vede, Platon nu-i stimează defel pe sofişti pentru asemănarea lor cu Proteu; este însă posibil ca ei înşişi să-şi fi făcut o glorie dintr-o astfel de analogie. A face puternică teza slabă şi slabă pe cea tare, a putea impune oricărui auditoriu orice opinie, nu este o artă magică, comparabilă cu cea a profetului mării?

V. Războiul – greci şi barbari

Să părăsim oraşul păcii, cu luptele sale politice şi să ne îndreptăm spre celălalt oraş zugrăvit pe scut, cel al războiului.

În viața cetăților, războiul deține un loc esențial. Platon însuşi, care îşi edifică totuşi Republica sa în absolut, nu poate uita că oamenii sunt făcuți în aşa fel încât vor să ia de la vecini lucrurile pe care nu le au la ei şi după care jinduiesc. Războiul, cel puțin cel defensiv, este o necesitate ineluctabilă. Iar cetatea ideală a lui Platon se organizează în jurul acelui nucleu, constituit de clasa păzitorilor sau războinicilor.

Or, războiul este specialitatea lui Homer (orice ar zice Platon!). Aşa cum sunt întrebați Ori'eu sau Musaios asupra bazelor vieții religioase, Hesiod asupra învățăturii agriculturii, în chip firesc va fi consultat Homer pentru a învăța să lupți bine 51.

Războiul este în primul rând un lucru care se pregăteşte, în suflete ca şi în trupuri.

Un grec din epoca clasică va putea dori unirea cetăților greceşti, împăcarea tuturor celor care vorbeau limba elină: există un duşman ereditar al lumii greceşti, barbarul, împotriva căruia trebuie întreținută flacăra războinică. Acest lucru rămâne adevărat, atâta vreme cât cetățile greceşti vor rămâne libere, adică până la Alexandru. Macedonianul va încerca să unifice lumea antică, să contopească Europa cu Asia, să amestece sângele grec cu cel barbar 52. Se ştie cât de efemeră a fost această unire: vechiul vis al lui Diogem şi al lui Zenon, universul devenit o unică cetate, îşi aşteaptă încă realizarea.

Războiul Troiei este înfruntarea între lumea greacă şi cea barbară. Nici o operă poetică nu este mai salutară ca Iliada pentru a insufla în inima unui grec ura necesară împotriva barbarului.

După opinia mea, scrie Isocrate în Panegiric, dacă poezia lui Homer a devenit vestită, este pentru că a adus o frumoasă laudă celor care au luptat împotriva barbarilor; şi de aceea strămoşii noştri au vrut să-i cinstească arta în concursuri poetice şi în educaţia tinerilor, pentru ca prin auzirea frecventă a acestor versuri să ne instruim în ura care există dinainte împotriva barbarilor şi ca, din întrecerea cu curajul membrilor acestei expediţii, să aspirăm la isprăvi asemănătoare cu ale lor53.

Pătrunşi de acest spirit, comentatorii s-au silit să sublinieze defectele troienilor şi calităţile grecilor, să ponegrească pe cât se putea pa primii, pentru a-i slăvi pa ceilalţi.

Stabilirea acestei paralele între greci şi troieni trebuie să fie, după Plutarh, una din preocupările moralistului. El va trebui să arate, de exemplu, cum a diferenţiat Homer atitudinea celor două armate mergând la bătălie: troienii înaintează plini de îndrăzneală inconştientă şi scoţând puternice strigăte.

— O adevărată turmă behăitoare 54; grecii înaintează „tăcuţi, îndemnaţi de căpeteniile lor” 55.

Nici un grec nu se lasă făcut prizonier; însă vedem numeroşi troieni (Adrastos, fiii lui Antimahos, Lycaon) rugându-i pe învingătorii lor să-i „captureze vii”…Un grec în luptă nu se gândeşte decât să învingă sau să moară; doar un barbar ca Hector poate cădea la picioarele vrăjmaşului pentru a cerşi milei sale un mormânt5e.

Lipsa de măsură a troianului Dolon contrastează cu moderaţia lui Diomede. Şi unul şi altul pornesc în recunoaştere la duşman: primul se laudă prosteşte că „va trece prin tabără până la nava Atridului” 57; cel de-al doilea nu promite nimic şi declară cu modestie că-i va fi mai puţin frică dacă i se va da un însoţitor! 58. Dolon nu se îndoieşte nici o clipă de succes. Îşi cere răsplata dinainte: caii şi carul lui Ahile, nici mai mult, nici mai puţin! Hector jură că i le va da, vânzând pielea ursului din pădure, sprijinindu-şi promisiunea printr-un jurământ pe care nu şi-l va ţine. Poetul, insistă scoliastul, vrea să ne arate aici lipsa de loialitate a barbarilor 59.

Este o adevărată prejudecată de a-i copleşi pe troieni: grija lui Hector de a avea un mormânt la moartea sa este calificată drept barbară 6°; chiar Hector din scena despărţirii de Andromaca nu află îngăduinţă în faţa unui comentator prevenit: acest om care îşi ştie patria condamnată de destin şi se mâhneşte înainte de orice de soarta rezervată soţiei lui, pe care un şef aheu o va lua roabă, este un barbar: doar un barbar poate face atâtaloc femeii în sufletul şi viaţa sa61.

Poemele homerice insuflând tânărului grec disprețul pentru barbar, întreţin în sufletul său această ură permanentă, indispensabilă, împotriva duşmanului tradiţional.

VI. Homer, breviarul soldatului

Dar nu trebuiesc pregătite doar sufletele pentru război, mai trebuiesc pregătite şi trupurile, prin probele atletice. Acesta este scopul esenţial al sporturilor.

Homer pune în frunte tocmai cele trei exerciţii sportive care constituie antrenamentul cel mai direct pentru luptă, pugilatul, lupta cu mâna goală şi alergarea. Aceste trei probe sunt întotdeauna citate de el în această ordine invariabilă 62.

Pugilatul îl exersează pe atlet să lovească şi să pareze loviturile: acesta este primul stadiu al bătăliei. Omul care, graţie boxului, a învăţat bine loviturile şi pararea lor, va şti să întrebuinţeze lancea şi scutul în primul rând al hopliţilor.

Urmează apoi încăierarea, lupta corp la corp: duşmanul trebuie apucat, împins, răsturnat: este chiar tehnica luptei.

În sfârşit, învingătorul trebuie să-şi urmărească adversarul iar învinsul să se desprindă: şi într-un caz şi în celălalt, avantajul este de partea celui care aleargă mai repede.

Box, luptă şi alergare: nu degeaba Homer acordă un loc aparte acestor trei probe şi le clasează în această ordine: el vede în sport o imagine a luptei şi o pregătire pentru aceasta63.

Platon se teme, pentru curajul „păzitorilor" săi, de trista imagine a lumii de dincolo pe care şi-o făceau eroii lui Homer: se poate înfrunta moartea cu inima dârză, dacă nu există speranţa într-o supravieţuire fericită, dacă luptătorii îşi imaginează, ca Ahile, existenţa de după moarte fără bucurie şi fără forţă şi poporul defuncţilor ca un popor de fantome?

Această obiecţie de ordin religios nici măcar nu a reţinut atenţia lui Pseudo-Plutarh: coloratura credinţelor lor nu-i împiedică pe Ahile şi pe semenii lui să ofere cele mai minunate exemple de bravură. Bravura: dacă este o virtute pe care o învaţă Iliada, atunci aceasta este.

Nu, oamenii Iliadei nu se temeau de moarte, oricât şi-o închipuiau de neagră. Şi putem căuta şi în tabăra troiană ca şi în cea greacă exemple de eroism. Şefii, în fiecare moment, îşi îndeamnă oamenii la sacrificiu, în formule pătrunzătoare, adunate fără îndoială în florilegii. Pseudo-Plutarh citează la întâmplare unele din aceste maxime, vibrante ca nişte cântece de goarnă.

Iată-l pa Hector încurajându-i pe ai săi: „Aproape de corăbii să luptăm în şiruri cât mai strânse. Iar acel ce-i izbit de aproape sau departe, de-şi va vedea sfârşitul, să primească Moartea ce i-a fost hărăzită. Nu e cinste mai mare decât pentru patrie să-ţi fi dăruit viaţa"...Şi din nou Hector oferin-du-şi viaţa: „Vai, din voinţa zeilor, sunt sortit morţii...

Dar eu nu vreau să pier fără a fi luptat; să mă-ncunune slava şi printr-o vitejie de-a pururi vreau să fiu amintit de urmaşi" 63 *.

Celor mai viteji, în Iliada, li se dau premii de vitejie, aşa cum sunt încoronaţi atleţii învingători64: de la Homer derivă obiceiul grec al aristeielor65.

Autorul Vieţii şi poeziei lui Homer insistă încă asupra unui punct pe care îl socoteşte foarte important66: o rană este glorioasă dacă s-a prezentat inamicului faţa; dezonorantă dacă i s-a oferit spatele şi umerii... Homer este

primul care a formulat această regulă de aur a luptătorului, prin gura lui Idomeneu instruindu-l pe Merion87.

Merion, de altfel, este, împreună cu Antilochos, modelul de urmat de către toți tinerii războinici; oamenii în putere vor alege pe Ahile, Aias, Diomede; Idomeneu şi Ulise vor fi patronii vârstei mijlocii, iar Nestor cel al bătrânilor68. Galeria eroilor homerici este destul de bogată pentru a oferi exemple oricărei vârste.

VII. Homer, strateg şi tactician

Cine a spus că Iliada n-ar fi decât o serie de lupte individuale? „Nici cea mai mică aparență de tactică şi strategie! Era vorba pur şi simplu de a-ți procura un paradis de lovituri şi exaltarea de a fi cel mai puternic”69.

Ce eroare de judecată! O astfel de afirmație l-ar fi făcut să sară în sus pe marele Alexandru, a cărui carte de căpătâi era Homer.

Homer cunoaşte la perfecție arta militară: el descrie cu precizie toate formeie de bătălii, lupta de infanterie şi lupta navală, asediul şi asaltul unui oraş fortificat, hâr-țuiala pe malul unui râu. El ştie că într-o bătălie rânduită trebuie aşezată în față cavaleria, în spate pedestrimea 7°. Ştie cum trebuie să încadreze şefii trupa: unii în față pentru a-i conduce ps combatanți, alții în spate pentru a-i împinge pe cei rămaşi în urmă şi a-i opri pe dezertori n.

O armată care îşi aşază tabăra dispune la margini cele mai bune trupe pentru a proteja şi acoperi ansamblul, iar cortul generalului comandant este ridicat în centru, în locul cel mai sigur: aşa procedau aheii care îşi făceau tabăra pe plajă, în apropierea corăbiilor: Aias şi Ahile, cei mai viteji, s-au instalat fiecare la o aripă, încadrându-l pe Agamemnon şi pe diferiții şefi72.

Iliada îi mai poate învăța pe militari arta construirii unei tabere întărite: şanțul din jurul ei trebuie să fie destul de larg pentru ca duşmanul să nu-l poată trece dintr-o săritură; destul de adine pentru ca duşmanul să nu-l poată coborî; se mai înfig țepuşe pe marginea interioară pentru a completa dispozitivul73.

O lectură atentă permite relevarea în Homer a numeroase sfaturi pertinente: că nu trebuie să întârzii, de pildă, să despoi morții, când eşti în urmărirea unor inamici în derută, ci să-i hărțuieşti fără răgaz' pe fugari, fără să pierzi contactul, fără să le dai timp să-şi revină şi să se regrupeze 74.

Platon nu inventă nimic, atunci când decide să folosească pe femei la război: el copiază pur şi simplu ps Homer. Unul din reliefurile scutului lui Ahile înfățişează un oraş asediat şi pe „soțiile iubite... Stând în picioare pe-naltele ziduri”, apărându-le 75.

Pe scurt, Homer este un adevărat specialist al treburilor militare... Insistența lui Platcn în a-i nega orice competență în acest domeniu ne dovedeşte destul că de timpuriu se proclamase sus şi tare această competență: reacția filosofului este cu atât mai vie, cu cât exagerarea partizanilor lui Homer era mai violentă şi, în ultimă instanță, agasantă.

Platon reproşează undeva lui Homer de a nu fi scris o politeia: el a făcut mult mai mult decât să scrie constituțiile vreunei obscure colonii... El a dat tuturor cetăților lecții şi modele şi pentru război şi pentru pace.

i VIII. Anarhiştii Odiseii: Ciclopii

Aduc oraşele civilizate fericirea oamenilor? Nu era oare preferabilă viața fără legi – anomia – a populațiilor primitive pe care civilizația nu le-a corupt şi care urmează natura existenței constrânse din oraşe, chiar cârmuită de cea mai bună dintre constituții şi în perfectă „eunomie”?

Cu mult înainte de Tacit şi de Jean-Jacques Rousseau, cinicii au început elogiu! „bunului sălbatic”, care poate da lecții de virtute oamenilor de la oraş, depravați de societate 76.

Ciclopii lui Homer şi hipemolgii săi realizează acest ideal. Antisthenes i-a apărat pe primii, iar ceilalți i-au reținut poate atenția.

Ciclopii nu au instituții sociale: „nu au loc de adunare care judecă şi deliberează” „; fiecare e stăpân în peştera sa; „fiecare-şi dictează legea femeii şi copiilor, fără să-i pese de ceilalți” 1B. Este într-adevăr anomia propovăduită de cinici.

Ciclopii ignoră industria şi comerțul şi chiar agricultura. Insula lor este cu toate acestea un adevărat paradis: solul este excelent, păşuni moi şi bine udate pe malurile mării; via ar creşte de minune şi aratul ar fi uşor pe aceste grase pământuri. Limanul lor ar fi un adăpost perfect pentru corăbii79. Dar ei n-au cedat acestor ispite…

În fermecata lor insulă unde zburdă nenumărate capre negre pe care nici un vânător nu vine să le urmărească, ciclopii duc o existență idilică de păstori. Ei sunt încrezători în cer şi cerul nu-i lasă să ducă lipsă de nimic 80.

Homer foloseşte totuşi, pentru a-i califica, două cuvinte care ne fac să ezităm asupra stimei ce le-ar purta-o…81. Apologeții ciclopilor însă nu văd aici o condamnare pentru „aroganță” şi „injustiție”: adjectivele incriminate înseamnă pur şi simplu că sunt doar nişte „uriaşi” şi că „nu au legi scrise”…Unul dintre ei este desigur o brută şi un tâlhar. Dar este singurul. Toți ceilalți sunt oameni de treabă. Antisthenes se pune chezaş82 şi el este fără îndoială cel care a găsit această interpretare pentru a le pleda cauza: ea aminteşte dealtfel, exegeza asupra lui Ulise polytropos.

Iată dealtfel o nouă dovadă că Polifem nu trebuie confundat cu tovarăşii săi: el este un necredincios, iar ceilalți se tem de zei. La rugămintea lui Ulise, care i se adresează, implorându-l în numele lui Zeus Ospitalierul, monstrul rânjeşte: „ce, vrei să mă înveți să tremur de zei, să mă feresc de-a lor mânie? Nu vrem să ştim de Zeus noi, ciclopii şi nici de zei, suntem mai tari ca dânşii” 83. Calmează-te prietene, vorbeşte pentru tine, am fi tentați să-i strigăm. Acest blasfemator îşi închipuie că vecinii săi îi împărtăşesc jalnicele sale credințe despre zei. Dar ceilalți ciclopi o ştiu, sunt „încrezători în zei” 84. Ei arată, peste câteva versuri, că nu se cred mai tari ca Zeus: când ei aleargă la răcnetele nenorocitului orbit de Ulise şi acesta le răspunde: „cine mă omoară? Nimeni…”, iată ce răspuns îi dau: „e atunci boala trimisă de marele Zeus şi nu putem face nimic” 85. Sentimentele lor religioase sunt deci ireproşabile: Polifem extindea gratuit la toți tovarăşii săi propria sa impietate 88. Întreaga apărare a ciclopilor, pe care am putut-o reconstitui cu ajutorul scoliilor T la Odiseea, provine probabil de la Antisthenes, întemeietorul cinismului, numit dealtfel o dată de aceste scolii. Unul din tratatele lui Antisthenes, în catalogul lui Diogenes Laertios, se intitulează Ciclopul sau Despre Ulise; un al doilea tratat se numea

Despre întrebuințarea vinului sau Despre beție sau Despre ciclop 87. Este verosimil ca strămoşul anarhiştilor şi nihiliştilor, care „deschide lunga serie... de denigratori ai oricărei ordini sociale" 88 să fi fost apărătorul ciclopilor şi să fi văzut în ei idealul anomiei, al vieții fără legi.

— Deşi îl acuza pe unul dintre ei, pe Polifem, bețivul.

IX. Comuniştii Iliadei: Hipemolgii

Ciclopilor din Odiseea le corespund în Iliada hipemolgii şi abii, aceşti primitivi de o superioară justiție, asupra cărora Zeus îşi aruncă privirea, după ce i-a mânat pe Hector şi pe troieni la atacul navelor aheene: „(țara) nobililor hipe-molgi care se hrănesc cu lapte şi meleagurile abiilor, cei mai drepți dintre oameni" 89.

Hipemolgii şi abii... Unul din misterele homerice asupra căruia, ne spune scoliastul, s-au aplecat atâția şi s-au formulat atâtea ipoteze! 90

Hipemolgii au un nume foarte clar: „cei care mulg ie-pale"...Se precizează dealtfel că se hrănesc cu lapte. Dar abii? Aceştia ar fi, spune scoliastul, un trib de sciți nomazi: „Homer îi numeşte cei mai drepți dintre oameni, pentru că au toate în comun: femei, copii şi bunuri, fiecare posedând doar spada şi cupa. Pământul le furnizează el însuşi hrana şi nu mănâncă nici un fel de animale. Pe aceştia Eschil (în Prometeu descătuşat, fr. 196) îi numeşte gabii" 91.

I-atăn-pe v, buriii sălbatici"- pe care civilizația nu i-a corupt: se mulțumesc cu un regim vegetarian şi se abțin să omoare pentru a mânca, ca şi cum ar fi ascultat îndemnurile hâi Pitagora; ei practicau, în inocența lor, comunismul propovăduit de cinici şi visat de Platon. Abii sunt frații mitici ai massageților 92, ai nasamonilor 83, ai agatârşilor 94 şi altor triburi scitice cărora Herodot le atribuie comunitatea femeilor: căci astfel poporul nu este decât o vastă familie care ignoră ura şi gelozia.

Teoreticienii politici din vremea lui Platon i-au găsit pa aceşti primitivi foarte pe gustul lor. S-au transpus asupra sciților lui Homer unele din trăsăturile lor care înflăcărau cel mai tare imaginația 95.

Dar poate că abioi nu este decât un adjectiv... Şi atunci trebuie să-l legăm de hipemolgi, lucru care ar avea avantajul de a concentra totul într-un singur tablou, de a da mai multă consistență acestui mit al bunului sălbatic. Abioi este dealtfel susceptibil de o mulțime de sensuri, dintre care unele foarte sugestive: „cei care nu cunosc violența", „cei care nu întrebuințează arcuri", „cei care au viață lungă", „care nu cunosc existența noastră (civilizată) „, „care nu au mijloace de viață (personale) „ 96.

Philon Evreul, care citează pasajul în legătură cu secta terapeuților, urmează această ultimă interpretare. Terapeuții, pentru a se elibera de orice necaz şi pierdere de timp ocazionată de grija pentru bogății şi pentru a se deda în toată liniştea vieții contemplative, se leapădă de orice fel de bunuri: nu le distrug, ci le dăruie apropiaților lor şi prietenilor. Ei realizează idealul de viață comunitară trasat de Homer, când vorbeşte de „nobilii hipemolgi hrăniți cu lapte şi fără resurse personale, cei mai drepți dintre oameni"...Într-adevăr, In aceste versuri, continuă Philon, „cred că poetul a vrut să insinueze aceasta: grija pentru câştigarea existenței şi pentru îmbogățire duce la nedreptate,

consecință a inegalității; soluția contrară asigură dreptatea, asigurând egala distribuție a bogățiilor oferite de natură” 9?

Homer, cu hipemolgii lui, a trasat călea comunităților religioase şi a statornicit principiul comunismului politic celui mai riguros: egala repartiție a bogățiilor, abolirea lui „al tău” şi „al meu”.

Tezaurele lui Homer, tezaure care nu se epuizează…

Pentru cine visează să spargă convențiile sociale sau să clădească oraşe civilizate, să mine mulțimile prin cuvânt sau să învețe arta războiului, Homer este mereu acolo, gata să hrănească toate pasiunile poporului său: Homer, asemenea viziunilor din copilărie ce se păstrează în amintire Înfrumusețate, mărite şi scăldate de tandrețe.

Capitolul VIII

UN IDEAL DE UMANITATE: ULISE

Va trebui acum să concentrăm toată atenția noastră asupra chipului lui Ulise. Vom vedea apărând nu eroul unui roman de aventuri, ci un tip ideal de umanitate, figura stilizată a înțelepciunii. Poate că luminând trăsăturile acestui Ulise vom pune mai bine în relief efortul exegezei antice în jurul lui Homer, lenta sa muncă de epurare şi transmutație. Timpul a făcut şi aici multe ravagii: şi ne gândim la această epigramă a Antologiei, „p3 un tablou undâ era pictat Ulise şi pe care îl stricaseră apele mării” 1. Din abundenta literatură în jurul lui Ulise.

— Numai Antisthenes îi consacrase mai multe lucrări – nu au mai rămas decât mici fragmente. Ne va trebui aceeaşi răbdare ca şi arheologilor care reconstituie o amforă sau un lekythos.

Mai degrabă decât despre chipul lui Ulise, ar trebui să vorbim despre chipurile sale succesive. Căci îl avem mai lntâi pa Ulisele din timpul sofiştilor, maestrul vicleniei, a cărui şiretenie oscilează între limitele loialității şi perfidiei, căutându-şi încă punctul său de echilibru; este Ulisele cinicilor, model de putere de îndurare, tip de viață ascetică; apoi Ulisele stoicilor şi al platonicienilor, ale cărui victorii asupra monştrilor din poveste simbolizau victoria înțeleptului asupra pasiunilor. Va mai fi şi Ulisele neopitagoreicilor al Numeniilor, Croniilor şi Porphyriilor: pe acesta însă: 11 vom păstra pentru ultima parte, deoarece aparține altei lumi.

I. Sofiştii şi Ulise: şiretenie şi sinceritate înainte de a fi slăvit de către cinici şi stoici ca un model de virtute, Ulise a suferit proba contradicției. S-au dat lupte, în timpul sofiştilor, în jurul persoanei sale: a fost pusă la îndoială francheța, sinceritatea sa. Aceste „o mie de renghiuri” care l-au făcut celebru, această inteligență atât de fertilă în expediente, această artă de a-şi deghiza gândirea «i persoana nu depăşesc marginile normale ale loialității? Ingeniosul Ulise nu este în definitiv puțin perfid şi destul de mincinos? 2

Nu este îndoielnic că legenda sa a primit, după Homer sau în afara lui, numeroase completări, a suferit numeroase retuşuri în care viclenia se învecinează cu perfidia: să ne glndim la afacerea palladion-ului, la armele lui Ahile, la părăsirea lui Philoctet. Dar Homer oare cum l-a pictat pe Ulise? Este adevărat, aşa cum ne garantează Cicero 3, că el nu aruncă nici o bănuială asupra eroului său?

Aceasta nu era şi părerea lui Hippias, sofistul din Elis. Noi nu cunoaştem tezele lui Hippias cel istoric, ci doar pe cele pe care Platon i le atribuie: însă Platon atribuie în mod obişnuit personajelor sale, mai ales sofiştilor, afirmații foarte apropiate de cele pe care le făceau cu adevărat.

Hippias discută cu Socrate, în grup restrâns, după o conferință publică. Hippias reia tema conferinței sale: „Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz dintre bărbații care au venit la Troia, pe Nestor cel mai înțelept, iar pe Odiseu cel mai versatil” 4.

Sofistul îşi precizează punctul de vedere: în fața unui Ahile sincer şi dintr-o bucată, care urăşte minciuna, Homer instalează un Ulise care excelează în deghizarea gândurilor pentru a-şi realiza mai bine scopurile.

Socrate replică: Ahile este tot atât de mincinos ca şi Ulise: el jură pe zei, după jignirea lui Agamemnon, că nu va mai rămâne nici o zi la Troia şi cu toate acestea rămâne!

Ahile, răspunde Hippias, era sincer când amenința să se reîmbarce: primejduirea taberi îl sileşte să rămână pentru a da ajutor. Poate că el a mințit, însă involuntar: pe când Ulise minte cu bună ştiință.

Socrate lansează atunci acest paradox: cel care înşalăcu bună ştiință, ca Ulise, este superior celui care falsifică adevărul fără să fie conştient, ca Ahile. Primul discerne adevărul de fals; el este în măsură să-l enunțe şi pe unul şi pe celălalt, tot aşa cum un bun muzician poate cânta fals sau corect, după voință. Cel de-al doilea, cel care minte cu bună credință, ignoră adevărul şi ar fi incapabil să-l enunțe…

În ziua aceea, Hippias trebuie să fi găsit că Socrate era prea sofisticat… De fapt, cei doi interlocutori nu se află în acelaşi plan: Hippias gândeşte ca un simplu moralist care ia în considerare voința: îl preferă pe Ahile, cu intenții drepte; Socrate se aşază pe terenul inteligenței: cea a lui Ulise este superioară, capabilă să distingă între adevăr şi fals, între just şi injust, capabilă să aleagă. Or, virtutea, pentru Socratele platonician, se află în alegerea lucidă pe care o face inteligența 5.

Judecata lui Hippias asupra lui Ulise ia ca bază epitetul aplicat numelui eroului încă din primul vers al Odiseii: polytropon. Cuvântul nu este, în ochii lui Hippias, un compliment: el marchează duplicitatea, evocă diversele aspecte ale vicleniei lui Ulise, un Ulise cameleon.

Polemica în jurul lui Ulise era mai mult sau mai puțin centrată, pe vremea lui Platon, asupra acestui adjectiv echivoc. Avem dovada printr-o scolie care începe prin acest cuvânt revelator: aporie, problemă, dificultate. Apoi redă în amănunt o exegeză a lui Antisthenes 6.

Poziția lui Antisthenes este mai întâi rezumată: cuvântul nu comportă o judecată de moralitate: „numindu-l pe Ulise polytropos, Homer nu vrea nici să-l laude, nici să-l blameze”…Apoi scoliastul enunță teza adversă.

Poetul nu i-a arătat nici pe Aias, nici pe Ulise polytropoi, ci sinceri şi generoşi; nici pe înțeleptul Nestor nu l-a făcut şiret şi schimbător, ci tovarăş sincer al lui Agamemnon şi al tuturor celor, lalți, dând, fără gând ascuns, tuturor sfaturi bune. Ahile este atât de departe de a avea un astfel de caracter,

încât urăşte cum urăşte porțile iadului pe „cel care în suflet tăinuie un gând şi rosteşte altul” 7.

Regăsim aici considerațiile lui Hippias, tema conferinței sale. Dar iată, retranscrisă de scoliast, apărarea lui Ulise de către Antisthenes:

Ce să credem? Ulise este deci necinstit dacă este numit polytropos? Departe de aceasta: Homer îl numeşte aşa pentru că e „înțelept” 8.

Cuvântul tropos nu are, din întâmplare, când sensul de „caracter, întorsătură de spirit”, când cel de „întorsătură de limbaj”? Omul eu-tropos este cel care are caracterul orientat spre bine. Şi tropoi sfnt diversele maniere de a intodrde o idee… Daca înțelepții (sophoi) sunt abili în discuții, ei ştiu de asemeni să întoarcă acelaşi gând în diverse feluri. Cunoscând mai multe întorsături pentru aceeaşi idee, ei merită numele de polytropoi. Însă „înțelepții” sunt oamenii cumsecade şi cum şi Ulise este un „înțelept”, Homer l-a putut califica drept polytropos, tocmai pentru că ştia să vorbească cu oamenii în diverse feluri.

Astfel, se spune că Pitagora, solicitat să vorbească unor copii, li se adresa cu cuvinte potrivite pentru ei; femeilor le vorbea de asemenea într-un limbaj potrivit; la fel şefilor sau efebilor. A găsi felul de a întoarce înțelepciunea apropriind-o spiritului fiecăruia este propriu acestei înțelepciuni. Ignoranța nu ar şti să vorbească unor spirite diferite decât un limbaj uniform (mano-tropos).

Medicina cunoaşte şi ea această diversitate când se exercită după reguli şi îşi adaptează terapeutica la tempera mentele variate ale persoanelor pe care le îngrijeşte.

Deci, conchide Antisthenes, căruia îi aparține esența acestei note 9, a fi schimbător în idei este un defect de caracter, însă a varia expresia ideilor pentru a le pune la îndemâna oricărui auditor este o calitate eminentă.

Omul care îşi schimbă gândul îmbracă personalități multiple şi păcătuieşte împotriva unității; omul care schimbă limbajul salvează această unitate: îmbrăcată în forme diverse, gândirea sa ajunge, fundamental aceeaşi, la spiritul auditoriului.

Am putut remarca în această pagină a lui Antisthenes o aluzie la sophoi: aceşti „înțelepți”, abili în discuție, capabili să dea o mie de întorsături gândirii lor şi care pe deasupra sunt şi oneşti profesori de virtute, sunt aceiaşi pe care Platon îi va desconsidera pentru totdeauna sub numele de „sofişti”.

Antisthenes apără tocmai pe patronul acestor sophoi 10 în persoana lui Ulise u.

Pledoaria sa, mai mult subtilă decât convingătoare, trebuie să îi se fi părut exegeților lui Homer cel mai bun răspuns la acuzațiile de duplicitate care plouau asupra lui Ulise: din comentariu în comentariu, s-a transmis până la noi; este chiar unul din singurele fragmente importante care ne-au rămas din opera lui Antisthenes.

II. Ireproşabilul Ulise

De timpuriu, Încă din timpul lui Platon, cauza lui Ulisâ este definitiv câştigată. Însă înainte de a-l aborda pe Ulisele cinicilor sau stoicilor, va fi interesant să-i vedem la lucru pe apologeții eroului, mai mult sau mai puțin

anonimi, muncind pentru a-l spăla de orice reproş, de a-i scuza greşelile sau slăbiciunile aparente: scoliile aduc mărturie despre această epurare.

Trebuie mai întâi ca eroul să fie în primul rând al marilor şefi din Iliada. Or, în grupul de elită invitat de Agamemnon la sacrificiu în cântul II, Ulise este al şaselea şi ultimul: el vine la rând după Nestor, Idomeneu, cei doi Aias şi Diomede. Este el inferior celorlalți? Nu: dacă Agamemnon îşi permite să-l aşeze astfel la capătul mesei, este pentru că îl consideră un intim 12. Menelau, care e din familie, vine la ospăț fără să fie invitat!

Inteligența lui Ulise este în afară de discuție. Homer o pune în paralel cu inteligența şi înțelepciunea lui Zeus însuşi 13.

Cât priveşte vitejia şi curajul, el îi egalează pe cei mai mari eroi. El este printre rarii care au tot atâta greutate în bătălii ca şi în sfaturi. Totuşi, într-o zi, el fuge! De fapt, toți aheii sunt în ziua aceea pradă unei „galbene spaime": ziua lor fatală înclină balanța de aur a lui Zeus. Agamemnon, Idomeneu, cei doi Aias, niciunul dintre eroi nu are inima să reziste. Iar bătrânul Nestor, care nu s-a putut replia la timp, este gata să sucombe. Diomede îl vede în pericol; el îl interpelează pe Ulise: „oare unde fugi, întorcând mişeleşte spatele vrăjmaşului, în vălmăşagul luptei?"14.

Ulise laş? Nu chiar asta a spus Diomede: el îi reproşază pur şi simplu lui Ulise că imită odată pe laşi...15. Ulise nu aude sau nu vrea să audă. Îşi continuă cursa disperată. El fuge pentru că nu vrea să lupte contra hotărârilor cerului. În panicile provocate de zei, chiar copiii zeilor bat în retragere. Cum să-i acuzăm de laşitate? Ulise fuge, însă după toți ceilalți 18.

Să nu se împotrivească voinței divine, aceasta este marea grijă a lui Ulise. Vreți o mărturie a pietății sale, superior luminate? Ascultați ruga sa către Atena, când pleacă împreună cu Diomede în recunoaştere nocturnă în rândurile troienilor:

Ascultă-mă, fiică a regelui egidei, o, tu, care ai fost în atâtea încercări alături de mine! Paşii mi-i însoțeşte de fiecare dată; mai mult decât oricând, arată-mi, o Atena, cât de tare-ți sunt drag! Îngăduie să ne întoarcem la corăbiile noastre încununați de slavă, după ce am împlinit isprăvi spăimântătoare asupra troienilor 17.

Iată marca inteligenței, în această rugăciune: Ulise invocă protecția Atenei atât pentru tovarăşul său cât şi pentru el însuşi.'Diomede va face, îndată, o rugăciune egoistă, deci proastă 18. Iar barbarul Dolon care le căzuse în mâini, nici măcar nu se gândise să se roage 19.

Dar iată şi pietatea slăbită a lui Ulise: tocmai scosese ochiul ciclopului şi-şi permite să-l înfrunte pe Poseidon: „Ochiul nu ți-l va vindeca nici zeul care cutremură pământul, îi strigă el lui Polifem" 2°. Nu este o adevărată blasfemie la adresa zeului mării?

Să nu ne grăbim să-l condamnăm. Ulise are avocați de marcă: pe Antisthenes şi pe Aristotel. Primul îl apără astfel: Ulise ştie că Poseidon nu este medic: dacă vreun zeu ar fi trebuit să-i redea vederea îui Polifem, acesta ar fi fost vindecătorul Apolo. Ulise nu-l insultă pe Poseidon, ci stabileşte doar limitele puterii sale.

Aristotel vine la bară cu alt argument. Ulise şi-a cântărit bine cuvintele. El nu a spus: Poseidon nu va putea să-l pe fiul său; el doar a insinuat că nu va vrea. Ceea ce nu este acelaşi lucru 21. Căci Ciclopul este un tâlhar, care-şi merită pedeapsa, urmează Aristotel. Însă cel care trebuia să i-o dea era Poseidon şi nu Ulise 22.

Ochiul scos al ciclopului este aproape singura greşeală a lui Ulise în tot cursul Odiseii... Însă ea era necesară pentru a-i justifica încercările şi lunga pătimire a lui Ulise „care a suferit atât de mult"...Ea arată că înțeleptul nu este infailibil. Ulise, de altfel, îşi mărturiseşte slăbiciunile cu toată umilința: „şi eu ar fi trebuit să mă număr printre oamenii fericiți; dar în ce nebunii nu m-au târât înflăcărarea şi puterea mea!... Omul ar trebui să se păzească să fie necredincios şi să se mulțumească cu darurile primite de la zei" 23.

Ulise, marele persecutat, copleşit de încercări din cauza geloziei lui Poseidon, invidiază soarta omului mijlociu, trăind liniştit la casa sa... Platan nu face decât să prelungească reflecția homerică, în mitul lui Er: când sufletul lui Ulise, chemat să aleagă o nouă existență, se apropie în urma celorlalți pentru a-şi trage sorțul, acest suflet, „eliberat de ambiție prin amintirea încercărilor sale trecute", va aduna dintr-un colț viața fără istorii a unui simplu particular.24. Iată o altă plângere împotriva lui Ulise: a respins oferta lui Calypso, care l-ar fi ridicat în rândul zeilor.

Ulise o va părăsi pe nimfă. Cu sufletul plin de tristețe ea încearcă, fără convingere, să-l rețină: dacă ar şti ce alte greutăți îl mai aşteaptă, nu ar pleca, ar rămâne alături de ea şi ar fi „nemuritor" 25. Ulise nu se lasă ispitit: „înțelept cum este, zice Antisthenes, ştie că amanții spun minciuni şi promit imposibilul" 28. Nemurirea nu se refuză fără motive serioase: dar mai trebuie ca şi oferta să fie serioasă!

Oare explicațiile care urmează, în scolii, sunt tot ale lui Antisthenes? Nu am putea afirma. Cu toate acestea, tema înțelepciunii revine îndată.

În adevăr, problema se deplasează uşor: de ce Ulise o preferă pe soția sa Penelopa, o simplă muritoare, divinei Calypso? Nu din cauza frumuseții trupului sau chipului: îi recunoaşte bucuros superioritatea în acest domeniu; „el lasă să se înțeleagă că doreşte să-şi revadă soția pentru că este înțeleaptă 27; lui nici nu i-ar păsa de ea, s-ar părea, dacă n-ar avea decât farmece şi frumusețe fizică"...Acest simplu adjectiv, înțeleaptă Penelopa, conține rațiunea preferințelor lui Ulise.

III. Ulise şi cinicii

Dacă Ulise a devenit pentru cinici un ideal de virtute, este pentru că părintele sectei, Antisthenes, a făcut multe pentru apărarea eroului şi pentru ilustrarea ei28. Însă din opera sa considerabilă, din care se remarca un tratat Despre Homcr în general, un altul Despre muzică, un al treilea despre explicațiile poeților, fără a număra tratatele speciale relative la Jliada şi Odiseea, au supraviețuit doar câteva fragmente pe care le-am citat deja: despre Uiise polyiropos, despre blestemul lui Ulise contra lui Poseidon, despre promisiunile mincinoase ale lui Calypso şi ale amanților, Aceste scurte bucăți nu au nici o culoare cinică parti cular㠠Ele se integrează fără nici un contrast

în masa comentariilor homerice; de aceea le-am utilizat în paginile precedente; ele nu pot servi la precizarea poziției cinicilor față de Ulise.

Opera homerică a lui Antisthenes a putut preceda luarea sa de poziție filosofică sau să fi rămas oarecum neutră. Por-phirios, câteva secole mai târziu, scriindu-şi Problemele homerice înainte de a-l cunoaşte pe Plotin, nu va introduce în ele nimic spscific platonic; nu va turna doctrina şcolii decât In tratatul special Peştera Nimfelor sau în paginile sale despre Circe.

Însă resturile derizorii ale operei lui Antisthenes nu permit să exprimăm o judecată sigură asupra ei.

Dacă, părăsind faptele pentru a considera doctrinele, vom căuta să vedem punctele de întâlnire între cinism şi Ulise, atunci poate vom întrezări cauzele acestei predilecții a lui Antisthenes pentru eroul lui Homer.

Principiile moralei lui Antisthenes: indiferența la durere la foame, la insulte, putere prin asceză, prin obişnuirea cu cele mai grele oboseli, găsea la Ulise aplicații uşoare. Ulise luptând singur împotriva nenumăraților duşmani de tot felul, Ulise disprețuind farmecele Circei – şi încă în îndoitul sens al cuvântului —; Ulise refuzând înşelătoarele promisiuni de nemurire ale lui Calypso, Ulise cerşind în propriul său palat, tot atâtea teme de „diatribă" pentru un cinic.

Diogene îşi va bate chiar joc de gramaticienii atât de ocupați cu numărătoarea necazurilor lui Ulise, în vreme ce-şi ignorau propriile lor mizerii29. Ulise este fericit în mijlocul Încercărilor, căci virtutea ajunge fericirii, virtutea în sensul primar al cuvântului, care este împlinirea forțelor virile.

Nu, Ulise nu este un fel de corsar sau traficant fenician, străbătând mările sau pământul în căutarea comorilor şi capturilor uşoare. Theophrast greşeşte preferându-l pe filosoful Democrit, care revine sărac din numeroasele sale călătorii, Insă bogat în cunoştințe şi experiență 3°. Ulise aterizează In insula feacilor mizerabil şi gol, despuiat de toate bunurile acestei lumi... Şi acesta este adevăratul Ulise, având ca singură avere forța sa şi virtutea ca singură podoabă31. Darurile feacilor îl vor îmbogăți dintr-o dată şi-i vor compensa pierderile; dar acestea nu sunt decât o concesie a lui Homer făcută exigențelor imaginației populare, deznodământul fericit care se impune romanului.

Ulise trebuie să-i fi apărut lui Antisthenes ca un fel de Socrate mitic, model de răbdare şi renunțare32.

IV. Ulise şi stoicii

Stoicii au cules o bună parte din moştenirea cinicilor chiar dacă n-ar fi decât cele două virtuți cardinale ale antis-thenienilor: rezistența şi disprețul pentru convențiile sociale 33. Au moştenit ceva şi de la personajul lui Ulise?

Vechiul Portic este aproape mut asupra lui Ulise, cel puțin fragmentele vechilor stoici nu ne dau nici o reflecție a lui Zenon, Cleanthes, sau Chrysippos.

Doar Ariston din Chios ne vorbeşte de el: dar nu el ne va dezvălui secretul admirației stoicilor pentru Ulise34. Să îl căutăm mai degrabă într-o pagină a Vieții şi poeziei lui Homer a lui Pseudo-Plutarh.

Ulise rezumă admirabil atitudinea înțeleptului stoic în fața durerii pe care o disprețuieşte, în fața plăcerii pe care o disprețuieşte de asemeni. Ulise, pe

care Homer l-a făcut cel mai inteligent dintre eroii săi, domină într-atât suferința încât este capabil să şi-o provoace singur. Patru versuri din Odiseea rezumă această superbă indiferență față de durere a acestui erou stoic:

Dar iată ce a făcut şi a suportat acest om rezistent... Tot trupul şi-l sluțise, rănindu-se şi îmbrăcat în zdrențe, în chip de rob se furişă în cetatea vrăjmaşului...35.

Nu este un adevărat portret al lui Diogene sau al lui Crates, a cărui succesiune au preluat-o stoicii şi care, în zdrențele lor, țin piept opulenților burghezi din cetățile unde îşi propovăduiesc credința?

Disprețul său pentru plăceri se află întreg în acest catren scos din Odiseea:

Mă tot oprea să stau la ea Calypso, frumoasa zână; Circe mă des-cânta la curtea ei din Aia să stau, dorindu-mă de bărbat, vicleana; dar niciuna n-a reuşit să-mi câştige inima din piept".

Ulise totuşi S-â Urcat în patul Circei; a împărțit şapte ani culcuşul lui Calypso, în fundul peşterii... Dar aceasta nu are importanță în ochii unui stoic. Aceste acte sunt „indiferente" • esențialul este că rațiunea ține mereu cârma. Or, rațiunea lui Ulise nu l-a abandonat niciodată.

' Un alt aspect al lui Ulise care i-a sedus pe stoici este lipsa sa de noroc în viață. Faceți o paralelă între Ahile şi Ulise. Primul este un privilegiat pe care soarta l-a copleşit cu ceea ce numim obişnuit bunuri: curaj, frumusețe fizică, calități sportive; părinți de vază, o patrie vestită, asistența celor mai mari zei; Ulise n-a primit decât inteligența şi un suflet puternic: nu are nici talia, nici înfățişarea lui Ahile; părinții săi nu sunt prea celebri, patria sa este o insulă necunoscută, este persecutat de al doilea dintre marii zei, Poseidon. El nu va fi mai puțin glorios decât Ahile: iar gloria şi-o va făuri singur, cu ajutorul „virtuții"37.

Exemplul lui Ulise servea de asemeni stoicilor, cum am văzut, pentru a ilustra teza lor că virtutea este suficientă fericirii38 şi că bunurile sufletului sunt singurele care contează.

Ulise este pus de stoici pe acelaşi plan cu Heracles. Amân-doi au cunoscut o viață de trudă, de luptă; niciunul nici altul n-au ales calea uşoară a plăcerii39.

Se ştie că Heracles era pentru stoici nu doar un simplu campion de forță, ci un spirit „inițiat în înțelepciunea cerească, ce a făcut să strălucească cu o vie lumină filosofia, până atunci scufundată într-o negură deasă" 40: la fel Ulise şi numeroasele sale aventuri simbolizează luptele înțeleptului împotriva miilor de forme ale viciului şi ispitei.

Isprăvile lui Ulise, ca şi muncile lui Hercule 41, au primit într-adevăr o exegeză alegorică, din care vom încerca acum să adunăm bucățile risipite.

V. Luptele înțeleptului împotriva plăcerii şi a viciului

Această exegeză morală a isprăvilor lui Ulise este numai stoică? Ar fi riscant să o pretindem: Heraclit retorul, care o dă în liniile sale mari, nu întrebuințează doar materiale stoice. Aici, ca pentru toate alegoriile fizice ale lui Homer, diverse şcoli au pus umărul la treabă şi de asemeni comentatorii fără apartenență precisă.

— Literarii, ani spune – al căror aport nu trebuie subestimat.

Pentru a evoca acest nou chip al lui Ulise.

— Înțeleptul combătând Plăcerea sau Viciile.

— Îl vom întreba pe Heraclit, pe platonicianul Maxim din Tyr, scoliile, pa Eustathius. Aceasta din urmă, fidel ecou al amicilor ale căror opere şi comentarii, azi pierdute, le mai putea citi, completează în mod fericit scoliile noastre la Odiseea, mult mai rare şi mai discrete decât cele ale Iliadei şi ne îngăduie astfel să umplem lacunele lui Heraclit.

Căci o nefericită întâmplare a făcut să se piardă una sau mai multe file manuscrise din Alegoriile lui Heraclit, privându-ns de comentariile sale pentru cântecele XI până la XIX ale Odiseii42. Din fericire autorul nostru dăduse înainte o vedere de ansamblu în capitolul 70.

Toate rătăcirile lui Ulise, dacă vrem să privim de aproape, nu sunt decât o vastă alegorie. Ulise este ca un instrument al tuturor virtuților pe care şi l-a făurit Homer şi de care se serveşte pentru a preda înțelepciunea: căci el detestă viciile care rod omenirea43.

Acesta este programul general. Să intrăm în amănunte.

Ulise debarcă împreună cu tovarăşii săi în țara lotofagilor, „poporul ce se hrăneşte cu flori” 44. El trimite trei oameni în recunoaştere: lotofagii nu le fac nici un rău, însă îi îmbie să guste lotus, roadă gustoasă ca mierea, care toarnă uitarea în inimi. Tovarăşii nu mai vor să se întoarcă: trebuie ca Ulise să-i aducă înapoi cu de-a sila şi să-i lege sub bănci, pe fundul corăbiilor. Această misterioasă roadă, acest lotos care te făcea să uiți de patrie, este plăcerea, voluptatea 45. Ulise trece pe lângă aceste plăceri exotice, cultivate de un popor barbar, fără să se lase ispitit 40.

Smulgând cu sila pa oamenii săi care se poartă ca nişte copii, Ulise se arată într-adevăr prietenul lor: adevăratul prieten nu este cel care te trage spre plăceri, ci cel care te Îndepărtează 47.

În acelaşi cânt IX, Ulise scoate cu țepuşa sa întărită în foc ochiul Ciclopului. Acest uriaş brutal, mâncător de carne omenească, închipuie pornirile sălbatice ale inimii 48; exhortațiile înțeleptului ştiu să calmeze aceste porniri, să le ardă la focul elocvenței lor, aşa cum un chirurg cauterizează carnea bolnavă 49.

Băutura 50 Circei, din cântul X, reprezintă cupa voluptății: necumpătații se adapă şi pentru fugara plăcere de a se'âmbuiba, se condamnă la o viață mai mizerabilă decât a porcilor. Astfel tovarăşii lui Ulise, turmă imbecilă, cedează lăcomiei; însă înțelepciunea lui Ulise triumfă asupra vieții senzuale aproape de Circe” 51.

Horațiu este mai precis în epistola sa morală către tânărul învățăcel Lollius: Dacă Ulise ar fi băut băutura Circei cu graba prostească a tovarăşilor săi, „ar fi căzut în ruşinoasa şi degradanta robie a unei curtezane, ar fi trăit ca un câine murdar, ca un porc prieten al noroiului” 52.

Skylla, cu voce de cățea53, cu şase capete înspăimântă-toare, cu trei rânduri de dinți deşi în fiecare bot, este pentru Heraclit simbolul neruşinării cu diverse chipuri 54. Neruşinarea, câinoşenia este admirabil figurată de aceste

boturi de cățea; cele trei şiruri de dinți reprezintă armele obişnuite ale neruşinații: rapacitate, îndrăzneală, cupiditate55.

Eustathius este aproape de acord: exegeza alegorică, spune el, arată că Skylla este aroganța56, îndrăzneala: clinii sunt îndrăzneți şi fără ruşine.

Charybda, cealaltă stâncă, înghite şi varsă rând pe rând unda amară de trei ori pe zi: ea închipuie, pentru Heraclit, ca şi pentru Eustathius, desfrâul şi risipa57.

VI. Sirenele

Am păstrat pentru încheiere Sirenele, această bucățică aleasă:

Păsări clntătoare pe câmpii, sau femei seducătoare şi înşelătoare, sau linguşeala personificată: linguşeala ne seduce adesea şi ne înşală şi ne omoară într-un fel68.

Iată cam tot ce ne spun scoliile.

Apropierea dintre Sirene şi linguşeală provine de la Antis-thenes? Unul din gândurile pe care i le atribuie Diogenes Laertios ar putea fi o aluzie la aceste Sirene devoratoare: „Mai bine să ai de-a face cu corbi decât cu linguşitori5I: unii te mănâncă mort, ceilalți de viu".

Heraclit nu e nici el mai prolix decât scoliile. El s-a mulțumit să ne spună, în capitolul 70, că farmecul lor reprezintă „poveştile, pline de experiență, ale tuturor veacurilor trecute" 6°. El îşi propunea, fără îndoială, să revină asupra acestui frumos subiect în paginile pe care le-am pierdut.

Din fericire, Eustathius ne-a păstrat în detaliu exegeza morală61 a acestui mare episod odiseean (mare prin răsunetul său, deoarece ocupa un loc mic în imensa epopee). Vom urma fidel meandrele comentariului său.

Ulise astupă cu ceară urechile tovarăşilor săi, ca să nu audă cântecul Sirenelor. El însuşi este gata să cedeze atracției puternice a plăcerii: oamenii săi dau dovadă de o înțelepciune şi de o tărie exemplară: niciunul dintre ei nu se gândeşte să scoată ceara protectoare.

Această înțelepciune şi tărie sunt roadele unui învățământ solid şi serios. Raporturile lui Ulise cu tovarăşii săi trebuiesc transpuse pe planul filosofic: trebuie să vedem în ceara turnată în ureche, lecțiile maestrului, care făuresc discipolului un suflet de neclintit, capabil să reziste solicitărilor rele.

Ulise se expune el însuşi tentației Sirenelor, însă nu îngăduie echipajului său să asculte melodia vrăjită. Este o încercare din care nu pot ieşi teferi. Maestrul trebuie să ştie să cenzureze, să interzică discipolilor săi experiența răului, să-i țină departe de furctul oprit. Dacă nu, s-ar pierde, ar eşua pe stânca blestemată. S-ar duce să sporească, pe funebrul țărm, mormanul de oseminte şi cărnuri în putrefacție 62.

Înțeleptul poate face experiența acestor primejdioase plăceri (chiar trebuie să le cunoască), dar nu fără a-şi lua precauții infinite.

Ulise le ascultă pe Sirene în picioare cu mâinile şi picioarele legate de catarg. In picioare: nu se lasă nici supus, nici învăluit de farmecele lor. Cu picioarele şi mlinile legate: legăturile care-l opresc să se abandoneze funestului farmec, sunt legăturile înțelepciunii (ale filosofiei, spune Eustathius).

Legături interioare pe care înțeleptul le-a înnodat în însuşi sufletul său63. W, Catargul corăbiei, care se mana către cer şi al cărui picior este solid

înfipt în punte, rezumă simbolic atitudinea înțeleptului, ca şi acesta în picioare şi înlănțuit64.

' Există şi alt simbol care merită să ne rețină atenția: cel al dopurilor de ceară, cu care Ulise pecetluieşte urechile tovarăşilor săi. „Ceara este produsul albinei harnice şi recipientul dulcelui lichid"...Această ceară „dulce ca mierea" 65 desemnează filosofia însăşi a cărei însuşire este laborioasă, însă a cărei posesiune este dulce. Instalată In urechile noastre ea nu lasă să pătrundă cântecul Sirenelor, care-şi pot modula serenada în fața porții, dar nu-i pot forța intrarea66.

Circe ii spusese lui Ulise: „Dacă vrei, tu poți să le asculți" 67. Ea îl lasă liber să aleagă şi el alege riscul68.

Ulise a refuzat să guste din loios şi nu o să aibă forța să renunțe la cântecul Sirenelor?

Un fruct, chiar şi exotic, este o slabă ispită pentru apetitul unui filosof. Insă un cântec cum e cel al Sirenelor, grav, armonios, plin de frumusețe, este o puternică solicitare. Este un farmec care-l poate antrena în treacăt, ba chiar să-l rețină pentru totdeauna. Acest farmec este dealtfel mult mai primejdios pentru cine se apropie în necunoaştere, decât pentru sufletele prevenite69.

Care era insă acest cântec savant, capabil să intereseze un spitit superior, cum era cel al lui Ulise? Să ne aplecăm şi noi urechea la invitația lor:

Ulise, lăudate, vino-ncoace, tu, slava nallă a neamului ahaic, opreşte vasul să ne-auzi cântarea, căci nu vâsli vreun om pe aici cu vasul vreodată fără să ne audă glasul ca mierea de plăcut din gura noastră. Şi cum ne-aude, oricine se desfată. Şi-nvață mult, că noi cunoaştem toate isprăvile ce-au săvârşit, cu voia cereştilor, aheii şi troienii pe şesul larg din Troia. Ba cunoaştem şi toate câte se petrec pe lume. Aşa ziceau Sirenele cu viersul fermecător, iar eu aveam plăcere să tot ascult70.

Ciudat Homer! Dar sunt chiar cântecele tale – războiul Troiei – pe care le atribui Sirenelor! Sirenelor care-i pierd pe cei care se apropie de ele... Tu ai avut primul conştiința pericolelor poeziei, ale propriei tale poezii. Nu l-ai justificat dinainte pe Platon, care va interzice ascultarea vocii tale de Sirenă?

Dar să revenim pe paşnicele urme ale arhiepiscopului nostru de Thessalonic.

Este întregul domeniu al poeziei – poveşti din timpuri străvechi (aici ne întâlnim cu explicațiile lui Heraclit), legende, tradiții-, pe care îl găsim închis în cântecul Sirenelor. „La ocazie filosoful va şti să-şi plece urechea. Va şti să găsească o plăcere rezonabilă şi chiar să scoată un profit: va şti să extragă frumusețea pentru a o amesteca în propriile sale scrieri şi să devină el însuşi o Sirenă fermecătoare" 71.

Autorul nostru se gândeşte fără îndoială la Platon, la miturile sale, mai atrăgătoare decât dialectica sa şi care aliau seducțiilor lui Homer o înțelepciune mai puțin obscură, însă judecata purtată asupra poeziei se îndepărtează de ostracismul radical al lui Platon, apropiindu-se de ideile lui Plutarh. În tratatul Despre cum trebuie să-i asculte tinerii pe poeți, Plutarh nu condamnă fără apel poezia, ci propune diverse remedii pentru a-i micşora primejdiile.

Sirenele cunosc de asemenea „toate câte se petrec pe pământ”: adică „physica” poate lua, cum spune Plutarh, „carul poeziei, pentru a nu merge pe jos”: Empedocles sau Parmenide cântau în versuri elementele 72.

Ulise trece pe lângă Sirene fără să se oprească: trebuie să le auzi, dar nu trebuie să întârzii pe lângă ele. Căci Sirenele, dacă le luăm drept simboluri nu doar ale poeziei, ci ale studiului în general, riscă să-l rețină pe filosof în lenea contemplației 73. Înțeleptul nu trebuie să ducă doar o viață pur speculativă; el trebuie să se azvârle în acțiune, să se gândească la fericirea celor din jurul său 74.

Aşa vedeau lucrurile şi filosofii din primele secole ale Greciei, un Pericles, un Archytas din Tarent, pentru care exercițiul puterii, acțiunea politică, erau o înaltă misiune şi nu o cădere în lumea tulbure şi pervertită a activității umane. Plutarh îi laudă că nu au disociat] cele două genuri de viață75. Preocuparea de a prelungi contemplația prin acțiune este cea care l-a împins pe Platon, în trei rânduri, către acea Sicilie în care n-a cunoscut decât decepții.

Aceasta este lecția de înțelepciune pe care o cuprinde comportamentul lui Ulise în fața Sirenelor. Însă s-a remarcat In comentariul lui Eustathius că, dacă Ulise figurează inVariabil pe filosof, Sirenele sunt rând pe rând plăcerea, poezia şi studiul.

Acest triplu simbolism este vechi; relevăm urme atât în literatura greacă cât şi în cea latină şi chiar la autori creştini.

Pentru legendarul Pitagora a cărui viață o povesteşte Porphirios, cântecele ucigaşe ale Sirenelor închipuie plăcerile mesei şi ale dragostei, cărora cei bogați li se dedau cu nestă-pânire/în timp ce uzul moderat al aceloraşi plăceri, în măsura cerută de natură, se poate compara cu armoniosul concert al Muzelor 76.

Scriitorii creştini fac numeroase aluzii la Sirene, întrupare a voluptății, care-l duce pe om la pierzanie.

Să evităm, spune de pildă Clemens din Alexandria, această insulă funestă, acoperită de oseminte şi cadavre, unde cântă o frumoasă curtezană, plăcerea, melodii fermecătoare şi populare: „Vino încoace, lăudate Ulise”... Ea te laudă, marinarule... Las-o cu cadavrele ei, Duhul sfânt aduce ajutor.77

Cântecul Sirenelor reprezintă poezia, în ochii lui Plutarh. Poeții reprezintă un pericol pentru tineret; ce atitudine va adopta educatorul? Va trebui să interzică poezia adolescenților, „să le astupa urechea cu ceară, ca mateloților din Ithaca” şi să-i îmbarce pe pluta lui Epicur? Epicur nu are decât dispreț pentru ficțiunile poetice şi pretinde să le ignore: vom trece ca şi el prin largul Sirenelor fără să facem caz de cântecele lor? Mai bine să-l imităm pe Ulise: Să întărim şi să înlănțuim judecata tânărului cu bune şi solide principii”, să împiedicăm ca farmecul să-l deturneze din calea cea dreaptă. Şi să-l ducă la pierzanie...

Plutarh se gândeşte la Ulise în picioare lângă catarg şi legat de el. Fără să întârzie asupra unui simbolism care era desigur binecunoscut, el face o rapidă aluzie 78.

Privarea tineretului de ascultarea poeziei, ar însemna imitarea nebuniei acelui Lycurg, care smulgea via sub pretext că mulți se îmbată. Remediu prea radical: e destul să pui la dispoziție fântâni.79.

Ultimul simbolism al Sirenelor – atracția studiului şi a cunoştinței – îl găsim la un autor latin: Cicero în tratatul de morală Despre supremul bine şi supremul rău.

Pasiunea de a învăța şi de & cutioaşte şi încă doar pehtfii plăcerea de a cunoaşte, fără ca vreun interes să fie în cauză, îi pare o trăsătură profundă a sufletului uman. Asta, crede el, a vrut să arate Homer în ficțiunea despre Sirene.

Sirenele nu-i opreau din drum pe trecători prin dulceața vocilor sau prin noutatea şi varietatea cântecelor lor, ci fiindcă declarau că ştiu multe, iar oamenii se agățau de stân-cile lor din dorința de a învăța. După ce a dat traducerea în versuri latine a pasajului homeric, Cicero conchide:

Homer a înțeles că această poveste nu va fi convingătoare, dacă un om atât de mare ar fi fost prins în plasa sirenelor prin câteva cântecele. Sirenele îi promiteau ştiin {a şi nu era de mirare că lui Ulise cel doritor de ştiință, aceasta îi era mai dragă decât patria8'.

Ispita „cunoştinței" – aceeaşi pe care şarpele Genezei o propune Evei, la rădăcina pomului cunoaşterii – acesta este sensul moral cel mai înalt al mitului Sirenelor 81.

Fără îndoială că Cicero datorează această exegeză lui Antiochus din Askalon, inspiratorul său pentru cartea a cincea din Definibus. Cum de fapt Cicero urmează îndeaproape modelele sale greceşti şi se mărgineşte cel mai adesea sale traducă sau să le parafrazeze 82, putem să-i redăm, fără să riscăm prea mult, acestui filosof al Academiei sceptice un bun care-i revine. Antiochus este dealtfel elevul lui Philon din Larissa, despre care ştim că era preocupat de raporturile dintre studiu şi acțiune: după opinia acestuia, omul de stat trebuia să se pregătească pentru misiunea sa învățând filo-sofia şi mai ales retorica 83. Philon dezvoltase în legătură cu aceasta tema lui Ulise, ascultându-le pe Sirene, simbol al contemplației sau al studiilor speculative, înainte de a se lansa pe oceanele acțiunii.

VII. Ulise, înțeleptul platonician

Aşadar Academia s-a ocupat de Ulise, la fel ca şi Porticul sau cinismul. Vom afla de altfel la un platonician din secolul II e.n., Maxim din Tyr, un Ulise fixat în plenitudinea virtuții, realizând toate condițiile înțelepciunii, întrupând idealul de perfecțiune al lui Platon.

Maxim din Tyr debitează locuri comune de morală, el este ecoul sonor al ideilor timpului său. Predilecția sa pentru exemplul lui Ulise este o dovadă a popularității eroului în timpul în care conferențiarul nostru ambulant străbătea imperiul roman.

După părerea lui Maxim, Homer a pus morala în acțiune: el a întrupat de pildă în Ahile ardoarea tinereții, în Aga-memnon beția puterii, amețeala ambiției; din Thersites a făcut emblema plebei dezlănțuite; însă Ulise este altceva: Homer ne-a reprezentat în el „imaginea unei vieți de bine, a unei virtuți desăvârşite" 84.

Pradă numeroaselor încercări, Ulise este mereu salvat de către „virtute” şi de către liniştita siguranță pe care i-o inspira: „aceasta (arete”) ii smulge din mâinile lui Po-lifem, îl scoate din Hades, îl face să-şi construiască o plută; îl convinge pe Alcinou, îl ajută să susțină atacul pretendenților, să-şi elibereze căminul, să-şi răzbune onoarea conjugală”…Pe scurt, aceasta îl face pe om „fiu al lui Zeus şi egalul zeilor, care realizează idealul platonic al fericirii” 85.

Omul însă nu se ridică pe culmile virtuții prin propriile sale puteri: virtutea, în suflete, este „opera lui Zeus” M. Dacă Ulise a fost pradă atâtor rele, aceasta a fost din cauză că Zeus le provoca înadins „pentru a produce şi a face să strălucească virtutea eroului”…Mânia lui Poseidon sau a Soarelui par să-l urmărească: în realitate este afecțiunea lui Zeus care îl încercă. Astfel meritul înțeleptului Ulise este fructul acțiunii divine, al grației divine, cum ar spune autorii creştini 87.

Acest Ulise ne face să ne gândim la Iov din Biblie, pe capul căruia nenorocirile cad ca trăsnetele şi a cărui virtute străluceşte, sub focul încercării, cu o strălucire şi mai puternică 88.

Un episod din Odiseea, Ulise primind vălul Leucotheei, evocă pentru Maxim din Tyr greaua luptă a înțeleptului în această lume şi cele trei sprijine pe care trebuie să conteze: forța sufletească, luminile filosofiei, asistența divină.

Ulise, pe pluta sa, este gata să atingă pământul feacilor, când se declanşează o violentă furtună. Ino Leucotheea, Zeiță marină, se milostiveşte de naufragiat: ea îl sfătuieşte să ajungă pe țărm înot şi îi dă un fel de talisman.

Ia marama asta vrăjită de mine şi o încinge sub pieptul tău; să n-ai pe urmă grijă că ți se întâmplă vreun rău sau moarte. Dar dacă pe uscat vei pune mâna, descinde-o de sub piept şi arunc-o-n mare departe, iar tu pleacă apoi încolo 89.

Acest văl cu efecte magice 90, ca şi moly al h i Hermes este propria înțelepciune a lui Ulise, veritabil filacteriu care-l apără pe erou în momentele cele mai critice 91; este de asemenea sprijinul cerului, care nu-l părăseşte niciodată 9a; este, în fine, ajutorul filosofiei, care aruncă frânghiile de salvare sufletului legănat de pasiuni, „în mijlocul valurilor agitate din care nu se poate salva înot” 93.

Această ultimă trăsătură anunță deja exegeza mai mistică a neoplatonicienilor: Ulise, imagine a sufletului exilat în materie, scuturat de furtunile oceanului numit viață.

VIII. De la Calypso la Penelopa

Patru femei apar în viața lui Ulise: Penelopa, care aşteaptă la vatră pe „bărbatul tinereții sale”, Penelopa către care ns călăuzeşte întregul poem, ca spre punctul final; Nausicaa, a cărei grație şi prospețime vor rămâne gravate în memoria lui Ulise, fără ca eroul să se fi gândit măcar un moment să culeagă această dragoste delicată şi gata să se ofere; Circe, zeița cu farmece neliniştitoare cu care Ulise este silit să împartă patul, şi, în fine, nimfa Calypso: s-a iubit cu ea şapte ani, până când eroul, plictisit, se desprinde de această frumusețe perfectă şi simte renăscând dorința pentru înțeleaptă Penelopa.

Nausicaa nu a lăs&t nici o urmă în exegeza alegorică. Circe, imagine a plăcerii la moralişti, va reapărea odată cu neopitagoreicii; ei o vor transforma în

simbolul naturii, care prezidează reîncarnările. Vom afla de la Eustathius sensul misterios al lui Calypso şi al Penelopei, tovarăşa exotică şi soția legitimă – şi pendularea lui Ulise de la una la alta.

Calypso întrupează ştiința, sau mai exact astronomia şi astrologia, multă vreme confundate. Cum? Deoarece este fiica lui Atlas, axul lumii, care cuprinde şi rezumă legile mecanicii cereşti 94. Contemplarea şi studiul fenomenelor cereşti au ca rod această ştiință. Calypso, „cea care acoperă", te face să te gândeşti la cerul care învăluie pământul, care ii face acestuia o boltă, care închide toate lucrurile în îmbrățişarea sa. Calypso este într-adevăr fiica lui Atlas: ştiința cerului nu este posibilă decât grație permanenței şi regularității mişcării circulare, grație legilor sferei, personificate de Atlas *5.

Aşadar legăturile lui Ulise cu Calypso au un sens foarte clar: Ulise, omul care contemplă Pleiadele şi Hiadele, Boarul şi Orionul, este savantul care se ocupă de astronomie sau apotelesmatică (numele barbar al astrologiei).

Insă după un timp Ulise începe să o regrete pe Penelopa, „filosofia regulată şi metodică", adevărata înțelepciune.

De la ea a plecat, ca dinfr-o patrie, pentru a ajunge acolo (şederea la Calypso) şi trebuie să revină la ea, în afara căreia nu se află adevărata înțelepciune. Vom avea evidența că această filosofie este Penelopa, când vom vedea pânza rând pe rând țesută şi desfăcută de ea 8S.

Penelopa simbolizează deci filosofia, când țese faimoasa pânză care-i va servi drept giulgiu lui Laertes.97

Țesând, ea combină urzeala cu bătătura, trece un fir de bătătură pe deasupra şi pe dedesubtul unui fir de urzeală. Din aceste fire întrețesute va ieşi o țesătură solidă. Astfel logicianul combinlnd savant premisele, pentru a obține concluziile, țese înlănțuirile de silogisme 98.

Dacă apropierea ne pare stranie, să ne gândim că grecii erau obişnuiți mai întâi să vadă cum se țese (aceasta era deja la Homer principala ocupație a marilor doamne, de la Andro-maca la Circe; este şi astăzi spectacolul pe care îl oferă turiştilor fetele din Mykonos), apoi trebuie să compare lucrarea gândului cu cea a războiului de țesut: „a urzi" sau a țese ideile este o metaforă curentă la Homer „.

Dar mai ales este interesant de privit Penelopa des-făcind pânza. „A desface o țesătură" se spune, la greci, „a analiza" şi acest cuvlnt, care pentru noi are doar o rezonanță abstractă, trezeşte la ei dubla imagine a pânzei deşirate J0° şi a silogismelor care se rezolvă în propozițiile constitutivei din care izolăm diferitele piese pentru a ne asigura că înlăn-l țuirea lor este riguroasă iar concluzia decurge cu necesitate I din premise l01.

Acest fin travaliu de analiză – doar un zeu îl poate inspira102 – scapă stupizilor pretendenți: amatori de zaruri şi de vânătoare, cu totul incapabili să se preocupe cu aceste: înalte jocuri ale inteligențeilos. Cu toate acestea, o roabă' a casei le dezvăluie travaliul nocturn al Penelopei l04. Această roabă, complice a reginei şi „care cunoştea bine munca" 105, ar putea să fie metoda analitică însăşi loe.

Nu ne-am trudit cam mult cu această pânză? Dacă cel puțin am fi văzut țâşnind lumina cunoaşterii... Aceste făclii pe care le aprinde Penelopa în noapte pentru a-şi; desăvârşi ciudata „analiză" 107.

Este greu de atribuit o dată şi o origine acestei alegorii. Ea s-a dezvoltat bineînțeles după Aristotel. Stoicul Ariston din Chios o cunoştea, atunci când compara logica cu o pânză de păianjen – şi una şi alta pe cât de fine, pe atât de inutile? A văzut ea lumina sub forma ei completă în anturajul lui Plotin sau Porphirius? Se ştie că şcoala din Alexandria utiliza lucrările de logică ale lui Aristotel, Organonul, ca introducere la adevărata filosofie. Aristotel învăța tinerele spirite (pretendenții la înțelepciune) să „țeasă şi să destrame" raționamentele şi prin această gimnastică îi pregătea pentru primirea revelației platoniciene.

Partea a patra

Lăsând pe Calypso pentru a reveni la Penelopa, Ulise a părăsit ştiința pentru filosofie, a renunțat la studiul lumii exterioare pentru a privi în sine însuşi.

Acest demers corespunde în mod curios cu gândirea greacă căutându-şi reflexul în miturile lui Homer: după fizică, morala; după căutarea pasionată a secretelor naturii, a urmat alta, de la Socrate încoace: cea a omului şi a sufletului său.

Ulise savantul. Ulise înțeleptul... Eroul se va înălța şi mai mult: pentru neoplatonicieni, nu va mai încarna omul, cu măririle şi mizeriile sale, ci sufletul, sufletul exilat în această lume sensibilă şi care vrea să se întoarcă în patria sa adevărată.

MISTERELE LUMII INVIZIBILE

—

Capitolul î

EXEGEZA NEOPLATONIC ŞI NEOPITAGOREICĂ

Neoplatonicii au imprimat exegezei lui Homer o orier tare nouă. Din acest poet, cel mai uman şi unul dintre ce mai puțin mistici din câți există, ei au scos comori de mia ticism, cu o liniştită siguranță şi o virtuozitate de prestidigitatori.

Primii alegorişti, care căutând eterul sub numele lui Zeus, aerul sub cel al lui Hera sau al lui Hades, „descifrau" de fapt miturile lui Homer, credeau că traduc poezia sa îr limbaj ştiințific.

Cei ca Numenius şi Porphirius îl vor încifra mai degrabă: în nevinovata descriere a peşterii Nimfelor, ei reuşesc să insereze întreaga lor eshatologie; în mitul Circei ei închideau credințele lor despre reîncarnare; din Ares şi din Afrodita, închişi împreună sub plasa lui Hefaistos, vor face trupul şi sufletul, înlănțuiți unul de altul de către demiurg.

Ei vor crea o rețea de simboluri, uneori bizare, alteori sublime şi pe care le-am accepta mai bucuroşi dacă ei n-ar încerca să ne convingă că Homer le-a văzut şi le-a vrut... Insă pentru exegeza mistică, ca şi pentru exegeza fizică sau morală, intențiile lui Homer sunt cât se poate de clare.

Acest al treilea curent de interpretare are un caracter net distinct de cele două precedente. „Fizicienii" se legau mai ales de zeii epopeii, dizolvând fără

scrupule caracterul lor divin, schimbându-i în elemente materiale, în apă, în foc, în aer…

Neoplatonicienii sau neopitagoreicii (cele două tendințe, vom avea ocazia să notăm acest lucru, se găsesc reunite de obicei într-una şi aceeaşi persoană) se leagă mai mult de problema sufletelor decât de cea a zeilor; ei vor face din Homer un spiritualist promotor al credinței în nemurire; 11 vor înălța atât de mult din această lume „sensibilă" în lumea ideilor pure, îl vor travesti cu atâta artă şi ingenioitate încât va ieşi din mâinile lor mai platonician decât PlatoA însuşi.

Fără îndoiala, exegeza morala se ocupa şi ea de sunet: dar nu sub acelaşi unghi. Găutând în poeme regulile de comportare pentru omul care trăieşte pe pământ, ea nu privea dincolo"; ea nu considera sufletul decât din punct de vedere psihologic, pentru a-l analiza, psntru a stabili o ierarhie între diversele sale „potente"; ea căuta să afle, în Homer, secretul bunului trai, însă doar pentru această viață.

Pe neoplatonicieni îi interesează mai ales cealaltă viață: soarta sufletelor înainte de sosirea lor pe pământ şi după plecarea lor departe de pământ. Doar lumea cealaltă e adevărată, aceasta e doar o imagine fără consistență.

Bine despărțită de celelalte două prin spiritul său, exegeza mistică este de asemenea distinctă în timp. Ea a înflorit în ultimele secole ale elenismului, când exegeza fizică nu mai avea mare vigoare şi a distrus de asemenea şi exegeza morală.

Ea a putut mocni, ca un foc sub cenuşă, în taina comunităților pitagoreice: dar nu o vedem apărând la lumină înainte de Plutarh. Autorul Moraliilor oferă în unele tratate câteva urme interesante. Insă abia în Numenius, în a doua jumătate a secolului al doilea al erei noastre, îşi va găsi adevăratul hierofant. Gronius, discipolul lui Numenius, va continua opera maestrului său. In şcoala lui Plotin, Porphirius (care a venit la Plotin în 263) este marele specialist al acestor comentarii „inspirate" şi merge pe urmele celor doi pitagoreici. Trebuie apoi să ajungem la Syrianus şi la Produs, discipolul său, pentru a vedea reapărând curentul; Produs îl va urma, în acest domeniu, îndeaproape pe Syrianus; el se preocupă mai mult de punerea de acord a nenumăratelor sale triade cu divinitățile mitologiei antice decât de soarta sufletelor: el se ridică dealtfel, după cum vom vedea, împotriva „elucubrațiilor" lui Numenius.

Marele curent a țâşnit, în definitiv, de la Numenius şi se poate spune despre acest spirit original că a fost unul din cei mai puternici fermenți ai misticii neoplatoniciene.

Numenius şi discipolul său Gronius şi Porphirius, care îi urmează pe amândoi, trimit sufletele (chipurile, urmându-l pe Homer) în zodiac, în galaxie, făcându-le să călătorească prin cercurile planetare: va fi eshatologia cea mai curentă în neoplatonism.

Insă Plutarh, cu aproape un secol înaintea lui Numenius, s-a făcut martorul, nu îndrăznim să spunem inițiatorul, unei| alte eshatologii, care aşază sufletele, după moarte, în lună] şi în soare, identificate cu Câmpiile Elizee ale lui Homer.

Plutarh, Numenius: cele două nume sunt pe drept aso-~. Ciate de Origene. Când face aluzie la credințele paginilor» asupra sufletelor şi la teoriile celor mai recenți filosofi în'] acest domeniu, el îi citează împreună pe Plutarh din Chero-neea şi pe pitagoricianul Numenius l.

Şi la unul şi la celălalt, sufletul este alcătuit din materie astrală: pentru Numenius, este o stea care coboară de pe firmament şi se încarcă străbătând sferele de efluvii din ceJ în ce mai dense; pentru Plutarh, cel puțin pentru Plutarh din De fade, este un fragment de lună cu care se leagă spiritul, emanație a soarelui.

Ne vom abandona şi noi acestui val de misticism, care-l cuprinde pe bătrânul Homer ca şi pe toate celelalte, în aceste ultime secole ale elenismului.

Zeii, demonii, sufletele: trei scări de coborât sau de urcat. Le vom urca mai degrabă, lăsându-i pentru sfârşit pe demoni şi pe zei: este bine, spuneau cei vechi2, să termini cu zeii, ca într-o ielele. Această teologie va fi de altfel scurtă, căci istoria sufletelor ocupă locul cel mai întins în aceste mistere homerice.

Destin al sufletelor, citit prin transparență în vechile mituri ale epopeii! Va trebui mai întâi să ne convingem că Homer ştia că sufletele sunt nemuritoare şi că se rânduia, alături de Platon şi de Pitagora, printre marii înțelepți care au propovăduit supraviețuirea şi nemurirea.

Iliada şi Odiseea – mai ales Odiseea – sunt poemele sufletului exilat pe acest pământ, departe de patrie.

Odată elucidat sensul general al operei homerice, vom aborda exegeza celui mai bogat şi mai extraordinar fragment al lui Homer: descrierea peşterii nimfelor în care poetul a ascuns, sub vălul simbolurilor, viziunea sa despre univers şi credințele sale eshatologice; vom vedea sufletele coborând în grota obscură a lumii pentru a-şi țese un trup, aceste suflete care vin din cerul înstelat şi care urcă prin cele două porți ale tropicelor, Cancerul şi Capricornul.

După ce Numenius, Cronius şi Porphirius ne vor inița i minunile peşterii din Ithaca – adevărat catehism simbolic în care vom afla esențialul – îi vom părăsi pe aceşti mistagogi pentru a urma alte cărări, nu mai puțin acciden-tate: vom reface cu alte călăuze această călătorie a sufletului, întrupat o vreme pe pământ, apoi întorcându-se din nou în ceruri, pentru a reveni din nou să se întrupeze.

Condiția sufletului este în această lume aceea a unui prizonier venit dintr-o lume străină. Două mituri homerice ne vor învăța să o înțelegem: cel al lui Ulise, captiv semi-voluntar în insula lui Calypso; cel al Afroditei, înlănțuită împreună cu smgerosul Ares în plasa demiurgului Hephaistos.

Echilibrul, sau mai degrabă armonia sufletului, este tot timpul amenințat în această lume sensibilă. Pentru a lupta împotriva tensiunilor sau slăbirilor excesive, pitagoreicii îi oferă un remediu divin: muzica. Muzica îi va îngădui să se pună în acord cu armonia lumilor, simbolizată de cântecul Sirenelor homerice.

Unda se duce sufletul după ce îşi părăseşte tovarăşul de pe pământ? La locul pedepsei, în Tartar, sau în Câmpiile Elizee. O exegeză al cărei ecou s-a făcut Plutarh, transportă în soare şi în lună Câmpiile Elizee homerice: vom

face, deci, această călătorie în soare şi în lună împreună cu filosoful din Cheroneea.

Sufletele, însă, după Platon şi Pilagora, revin pe pământ după un număr de secole, p? N'ru a renaşte într-un trup. Homer nu a putut ignara acest fapt: el s-a tradus cu siguranță într-unui sau altul din miturile sale. Circe silind sufletele tovarăşilor lui Ulise să treacă în trupuri de animale, este imaginea clarobscură a Naturii care reglementează ciclul reincarnărilor.

Odată circuitul terminat, după ce n3-am asigurat că Homer nu a lăsat nimic In umbră în ceea ce priveşte viața sufletelor, despărțite sau legate de un trup, ne vom ridica privirea către turbulența demonilor sau calmul zeilor platonici.

Demonii, aceşti mediatori între uman şi divin, vor servi un timp la rezolvarea problemei divinităților homerice. Plutarh şi Maxim din Tyr identificau cu demonii pe aceşti zei, a căror virtute rămânea cu mult în urma puterii.

În timp ce Porphirius insistă în modelarea, pentr o ultimă dată, a figurilor panteonului stoic, Plotin începe integrare în profunzime a zeilor tradiționali în teologia neo-J platonismului. Această integrare va ii deplin realizată, trej secole mai târziu, de către discipolul lui Syrianus, Produs] Părăsind pe zei, eare sunt gândire pură, vom i'i admişi la contemplarea realității supreme: Numerele, zeii prin excelență ai pitagoreilor; Homer şi unele dintre personajele sale ne vor prezenta acest model ideal al lucrurilor, a căruț imagine degradată este universul, sensibil sau gânditor.

Capitolul II HOMER ŞI NEMURIREA SUFLETELOR

Plutarh, într-unui din tratatele sale, combate viguros doctrina lui Epicur, incapabilă să ne dea chiar şi acea plăcere din care face marea preocupare a vieții. Epicur a vrut să-l elibereze pa om de teama morții, de terorile superstițioase privind lumea de dincolo; el are pretenția de a ne convinge de distrugerea totală a sufletului ai cărui atomi se dezagregă atunci când părăseşte sufletul, la ultima suflare. Însă acest neant în care ne azvârle este cea mai mare dintre nenorociri: nimic nu este mai contrar acestei dorințe de a supraviețui, atât de profund ancorată în fiecare om şi pentru sine şi pentru cei dragi1.

Cu atât mai liniştitoare şi mai dulce este sparanța celor credincioşi: a celor pentru care sufletele sunt „nepieritoare şi incoruptibile", pentru totdeauna, sau a celor care cred că sufletele trăiesc lungi perioade de timp, în călătorie „când pe pământ, când în cer, „ până în clipa marelui incendiu cosmic, clnd ele iau foc, ca toate celelalte şi se confundă, împreună cu soarele şi luna în „focul gânditor" care absoarbe universalitatea ființelor2.

Acestea erau pozițiile esențiale în vremea lui Plutarh, în momentul în care neoplatonismul lua avânt.

De o parte materialiştii, reprezentați de epicurei, dar care au avut numeroşi strămoşi: fizicienii ionieni, sofiştii atei în genul lui Protagoras, atomiştii Leucip şi Democrit; de cealaltă spiritualiştii: discipolii lui Platon (nu toți) şi cei ai lui Pitagora, cărora li se adaugă stoicii: aceştia nu admiteau decât o supraviețuire relativă a sufletului: ei credeau ca universul trece alternativ prin perioade de organizare şi de conflagrație şi că sufletele, ca şi toate

lucrurile, se prăbuşesc în foc, după o lungă serie de existenţe terestre, despărţite de şederi în cer3.

I. Homerjirede în nemurire

Două mari nume rămân legate de credinţa că sufletul nu moare: Pitagora şi Platon 4. Ceea ce primul susţinuşi ca un adevăr de ordin religios şi mistic, cel de-al doilea a intel grat In datele filosofici. Acestor două nume trebuie sala adăugăm un al treilea, cel al lui Homer. Plutarh o afirmă; cu seninătate, ca pe un lucru evident şi care nu intră lij discuţie: ei îi numeşte pe credincioşi „cei care împărtăşesc opiniile lui Pitagora, Platon şi Homer" 5.

Rangul atribuit lui Homer alături de Platon şi Pitagora ne surprinde. Psyche, atunci când părăseşte corpul unui erou homeric nu mai este decât o palidă fantomă, fără consistenţă şi fără energie. Existenţa de dincolo de mormânt, aşa cum o concepe Ahile sau cum o întrevede Ulise în călătoria ta In lumea morţilor, nu oferă nici o asemănare cu lumea cealaltă descrisă de miturile platoniciene sau visată de discipolii lui Pitagora: este o existenţă lugubră, aproape de nimicire.

Pentru autorul lliadei viaţa în Hades este pa atât de sumbra, fără bucurie şi speranţă, pe cât de exaliantă este viaţa sub soare. Pentru pitagorei şi pentru Platon, valorile sunt exact invers: viaţa adevărată începe odată cu moartea; existenţa terestră nu este decât o încercare: ea constă In eliberarea de materie, în pregătirea eliberării sufletului şi In evadarea sa, provizorie sau definitivă, din închisoarea trupului; când sufletul părăseşte trupul, se smulge din tenebrele unui mormânt pentru a urca spre lumină.

Ceva totuşi supravieţuieşte omului în poemele homerice. O vagă fantomă, desigur, însă aceasta este de ajuns sufletelor credincioase, pentru a-l atrage în tabăra lor pe bătrânul Homer.

Platon, ca să fim drepţi, oscilează între două tendinţe: odată îi reproşează lui Homer – aşa procedează în Republica – imaginea dezolantă a vieţii morţilor; altă dată, se foloseşte de culorile sale şi compune cu ele unul din cele patru mituri despre lumea de dincolo, unul din acele mituri a cărui forţă de incantaţie a contribuit atât de mult pentru a da Occidentului, patru secole înainte de Hristos, credinţa sa In nemurire.

Mitul final din Gorgias împrumută de la Ilomer şi decorul şi mai multe personaje. Sufletele care au dus o viaţă dreapta smt transportate în Insulele Fericiţilor, pe când „sufletul nedrept şi necredincios se duce în lăcaşul de ispăşire şi pedepsire care se numeşte Tartar"0. Or Insulele Fericiţilor, numite astfel de Hosiod (Munci şi zile, 170-111) se confundă, practic, cu CimpiiJe Elizee, promise lui Mcnelau în Odiseea; iar Tartarul este Tartarul Nckyiei, cu criminalii săi vestiţi care primesc o pedeapsă exemplară: „tirani, regi, dinaşti": Este chezaş pentru ei şi Homer.

— Precizează Socrate —, când îi arată pe regi şi pa cârmuitori, caTantal, Sisif şi Tityos, supuşi caznelor Veşnice în Hades"? Judecătorul suprem este, în mitul platonician, Minos-ul homeric: „el sado singurţintnd în mină un sceptru do aur, cum spune că l-a văzut Ulise al lui Homer:

Cu schiptru leit do aur ol şedoa pe Boaun şi judeca pe morţi"8.

De fapt Minos-ul lui Ilomor nu îi judecă pe morți, oi tranşează, ca un judecător do pico, diferendele apărute între umbre. Dar ce contează: Platon rămâno aproape de Homer, chiar şi când îi pedepseşte, nu pe toți vinovații, ci doar pe cei mari şi puternici9.

Plutarh ezită la fel de mult ca Platon pa acest teren mişcător al credințelor. In De audiendis poctis, el pare să considere povestirile din Evocarea morților ca pure fantezii., Ține minte tot ce vezi, ca-n urmă femeii tale să-i spui acasă" îi recomandă Anticleea lui Ulise l0: maliție a lui Homer, sugerează maliții os Plutarh: el vrea să insinueze că toate aceste istorii despre lumea de dincolo nu sunt, decât poveşti de adormit copiii n. Să fie această butadă ultimul cuvânt al lui Plutarh? Fără îndoială că nu, căci îl vom vedea, în continuare, în primele rânduri ale celor caro afirmând supraviețuirea sufletelor, atribuie lui Ilomer paternitatea îndepărtată a acestei credințe.

Tot aşa, înccpând cu Plutarh. Ilomer este considerat cu acelaşi titlu ca şi Pitagora şi Platon, ca unul din susținătorii acestei credințe. Pitagoreicii din timpul lui Luciai* îl aşază} n paradisul lor pe Pitagora, bineînțeles pe primul loc, dar Jmodiat în apropierea sa, pe Homer. 12

Comentariile şcolii lor trădează, nu odată, grija de a arăta^ că Homer „crede în nemurirea sufletului": sacrificiul al re morți şi evocarea umbrelor lor slnt o dovadă 13. Dacă textul homeric poate produce confuzii, se caută cu toată grija să se îndepărteze orice echivoc: dacă Homer vorbeşte, de distrugerea psyche-i14, scoliastul se grăbeşte să adauge! „Cu toate astea, el ştie că sufletul este nemuritor, însă ol vrea să vorbească de... Despărțirea de trup" 15. Când Ulisra îi cere mamei sale Anticleea veşti despre bătrânul Laerte I scoliastul continuă imediat: „El o întreabă cu dreptate! Deoarece se spune că sufletele, după dispariția alcătuirii! Omeneşti, au o oarecare simțire a lucrurilor din lumea aceastaj şi o cunoaştere mai puțin trupească şi mai simplificată decâfl cea a ființelor compuse din trup şi suflet"16.

Când este vorba de a şti ce formă iau sufletele după moarteB dacă ele devin sferice, aşa cum învață Clirysippos, sau dacăl ele păstrează contururile corpului p3 care l-au părăsit, Homeri serveşte din nou ca dovadă: nu a zis el că sufletul lui Patra] ele, când îi apare lui Ahile, era „în totul asemănători eroului"? 17.

Viața şi poezia lui Homer, fără îndoială puțin îndepărtată în timp de Plutarh, ne dă o culegere de argumente destinat! Să arate că Homer a fost promotorul eredinței în nemurire, „cea mai frumoasă dintre ideile pitagoreice şi platonice"18.' Priviți mai întâi acest vers, care revine atât de des în poezia homerică: „Sufletu-i părăseşte membrele şi zboară spre Hades19. El cuprinde o întreagă eshatologie.

Cuvântul. Părăseşte" (mai exact, prepoziția eh) dovedeşte că moartea este, pentru Homer, o despărțire a sufletului, i de trup şi nu nimicirea definitivă a vieții. Sufletul „zboară",] precizează Homer: el presupune în consecință că sufletul! Are aripi, aşa cum o va face şi Platon în mitul din PhaidroM Or aceste aripi sunt o chezăşie a nemuririi: grație lor, sufletul, ' pe urmele zeilor, se ridică până în locul supraceresc în care poate contempla realitățile inefabile şi se poate sătura de hrana divină.

Sufletul va merge în Hades, adaugă textul homeric. Aici nu e nici o dificultate. Ştim că Hadesul primise în exegezele anterioare o dublă interpretare. Acest „Invizibil" poate desemna pământul şi sumbrele sale măruntaie, sau aerul, obscur prin natura sa şi scufundat în tenebre, cât timp nu-l atinge lumina soarelui 2°. Or sufletul nu poate avea alt lăcaş în lumea cealaltă, decât unul sau altul din cele două Hades-uri. Miturile lui Platon le atribuie ca locuință când străfundurile pământului, când aerul care înconjoară pământul. În Phaidon, infernul este situat în inima pământului; sufletele răilor care comis crime inexpiabile sunt scufundate In înspăimântătoarei6 vârtejuri ale Tartarului; cele care pot fi iertate se rostogolesc pe apele otrăvite ale Cocyt-ului sau pe curentele de lavă ale Pyriphlegeton-ului. Sufletele drepților traversează această boltă de aer dens care ne ascunde cerul cel adevărat şi se instalează departe de tărâmul cetii eterne, la fața superioară a pământului, aşteptând să ajungă în lăcaşurile înstelate.

Plutarh pire că părăseşte casele subterane ale Tartarului: în mitul lui Timarchos, acrul obscur dintre pământ şi lună e cel care primeşte sufletele morților încă prea greoaie, prea încărcate de efluvii pasionale pentru a ajunge pe țărmurile senine ale astrului nopții.

Pe scurt, oricare ar fi fost evoluția credințelor despre locurile undo stau sufletele despărțite de trup, fie ele sub pământ, fie în spațiu, eshatologia lui Homer nu se înşală niciodată, deoarece primii exegeți au alribuit numele de Hades atât aerului cât şi pământului -l.

Noi am explicitat textul lui Pseudo-Plutarh, fără să-l trădăm. Toate aceste date stnt implicit conținute în scurta frază de comentariu care însoțeşte versul homeric.

Vreți şi alte dovezi că sufletele continuă, în ochii lui Homer, să trăiască după moarte? Lală sufletul lui Patrocle care se întoarce noaptea pa lingă Ahile şi se plânge că alte suflete îl împiedică să intre în împărăția umbrelor23... Dar se poate uita evocarea morților din ciutul XI al Odiseei? Umbrele difvineților vorbesc Îndată ce au putut bea un strop de slnge: „Homer ştia deci că sângele este hrana pneumci, această pneuma care se confundă cu sufletul sau care este vehicolul său" 24.

Un lucru este cu totul remarcabil în această Evocare a imbrclor: felul în care Homer îl prezintă pe Tiresias.

Veni şi umbra tcbanului Tiresias, purtătorul unui sceptru poleit cu aur25.

Ați remarcat această formulă: „umbra... Purtătorul •, • • '• trecerea brutală de la feminin la masculin? Poetul a dorit o astfel deoarece ştie că sufletul este adevărata personalitate a omului; că sufletul lui Tiresias este Tiresias însuşi şi nu o simplă imagine din care a dispărut orice individualitate 28.

Un alt mort homeric, este insă nespus mai tulburate; şi merilă şi mai multă atenție: este Hcracles. Gole doHj versuri care se referă la el relevă mai bine poate decât ti restul operei sale adânca înțelepciune a lui Ilomer privind natura intimă a sufletului.

Aceste versuri nu provoacă doar comentariile Vieții poeziei Iui Ilomer, ci îi inspiră lui Plularh gânduri grave reţin şi atenția marelui Ploi in. decât eidolon-usău: iar „el însuşi" a fost transportat 11. DuMuI suflet al Iui Heraoles

După ce a contemplat zadarnicele eforturi ale lui Sisif rostogolindu-şi uriaşa piatră, Ulise zăreşte un defunct faimos:

XI, GOI a: După acela, văzui puterea lui Herucles

XI, G02: arătarea sa („oidolon".): căci persoana sa se aflu îm.

Preună CD/. Fiii. XI, 603: în veselia ospeţelor şi [âne (ea solie) pe zeița ii<Le eea subțire în glezne XI, 604: i'iiea marelui Zcus şi a Ilerei cil sandale de aur.

Criticii alexandrini considerau suspectă întreaga tiradă despreHeracles: cine este acest mort ciudat, care şi-a păstrat în infern armele sale de vânătoare, arcul şi săgeţile? Şi cum a putut să vorbească această umbră fără să fi gustat din sângele vărsat de Ulise în groapă?

Insă versurile 602, 3 şi 4 nu sunt cumva o suprainter-polarc? Căci nu este de crezut că „acelaşi personaj este îu acelaşi timp în Hades şi în cer"...Şi ce caută llebe alături de Heraclos cel ceresc? Ilomer o consideră, în tot cursul poemelor sale, pe llebe drept o fecioară fără soț: ea toarnă de Băut nemuritorilor, ceea ce nu este rolul unei femei măritate 28.

În plus, cele trei versuri se lasă uşor izolate. Responsabil de adăugarea lor ar fi Onomacritos (sub Pisistrate)29.

Este evidentă rațiunea care a făcut să se insereze cele trei versuri: trebuia umplută o lacună a Odiseei, sau mai degrabă făcută o rectificare care se impunea. Între timp, Heracles fusese zeificat. Homer părea să ignore ajungerea eroului în pridvorul ceresc, de vreme ce-l punea să vâneze printre morții din Hades. Dar nu a fost lăsat să vâneze, în a. r aceasta este ^i±ui^<a... – -^ nu le păsa de fel de ea. Textul a primit forma unui bloc inf gibil, în care aportul Onomacriților nu se putea disocia de fondul homeric. Dacă textul remaniat neîndemânatic oferă unele bizarerii, chiar contradicții, exegeții noştri ştiu să scoată cel mai curios profit: dintr-un text straniu, se scot cele mai admirabile mistere.

Plutarh îl găseşte admirabil pe Homer, pentru că a disociat eidolon-ului Heracles de adevărata sa persoană, în acest vers 602 din cântul XI al Odiseei: dacă Homer a fost vreodată inspirat de cer, a fost atunci când a scris acest pasaj31.

Omul nu este, pentru autorul lui De facic, un compus de două elemente, trupul şi sufletul; el este format în realitate din trei, trup, suflet şi spirit. Sufletul şi spiritul părăsesc împreună trupul în clipa morții. Iar în lună are loc o a d<>ua moarte, dezagregarea n<ms-ului şi a psyclie-i. Ultimul continuă să trăiască un timp pe lună (vom vedea mai departe că Hadesul lui Homer este, după părerea lui Plutarh, luna) o existență de fantomă. În timp ce spiritul – adică omul însuşi – se duce în Soare pentru a se uni cu Gândirea eternă 32.

Sufletul, eidolon.

— Aşa trebuie numit cândeste despărțit de trup şi de spirit – se află în ihubs, adică în lună; iar „el însuşi" se află împreună cu preafericiții: însă cine este „el însuşi"? „Adevărata personalitate a fiecăruia dintre noi nu este mânia,

teama, dorințele (domeniul sufletului); nu este nici carnea şi nici umorile: este gândirea, inteligența”33^

Plutarh a făcut aici – şi a justificat-o prinlr-un citat homeric – o distincție foarte nstă între suflet şi spirit: el a separat principiul vieții vegetative şi animale de cel al gândirii. De obicei se consideră nous-x în urma lui Platon (din^ Phaidros), o parte a sufletului, cea mai nobilă, cea mai pură. Aşa gândeşte autorul Vieții şi poeziei lai Homer, care a adus la dosar acest text dnspre cei dai llеracles şi îl comentează astfel: „în aceste versuri, Ilomer a arătat că eidolon, care era modelat după forma trupului, era o simplă fantomă, nemaiantrenând cu el materia corpului şi că partea cea mai pură a sufletului, plecată în altă parte, era „adevă. Râtul Heracles”34.

Acest pasaj, care i-a încurcat pa editori, se înțelege bine când se citesc explicațiile din De facle despre eidolon. Cât trăieşte omul, sufletul ia forma corpului, sau, după Plutarh, îi imprimă forma sa35. La moarte, sufletul păstrează această formă, care nu este decât o imagine fără consistență, o fantomă fără carne şi fără oase. Aşa este eidoion-ul lui Heracles: însă partea cea mai înaltă a sufletului s-a dus către alte lăcaşuri. Acest mit homeric al lui Heracles cu sufletul dedublat trebuie să fi fost o temă favorită de meditație la platonicieni: suntem surprinşi să-l vedâm pa Plotin întrerupându-şi de mai multe ori elevațiile asupra sufletului şi referindu-se la acest Heracles homeric fie pontru a căuta un exemplu care să-i confirme teoria, fie pentru a preveni obiecțiile care s-ar putea face în numele acestui caz mitic.

În a IV-a Enneadă, în cartea a III-a, Plotin examinează unele probleme relative la suflet, mai ales aceea a memoriei. Sufletul care a părăsit viața terestră păstrează în lumea cealaltă amintirea acestei vieți?

Plotin, o ştim, distingea d mă suflete în om: sufletul divin, emanat din inteligența care străbate cerul şi pătrunde până în trupul terestru şi este capibil să urce înapoi la sursă; sufletul obscur care na vine din sufletul lumii şi ne face să participăm la viața generală a universului. Cele două suflete sunt unite în viața actuală, însă se despart la moarte36.

Sufletul divin şi sufletul obscur au amintiri comune, j cele ale existenței duse în această lume. Sufletul divin, când părăseşte trupul şi atâta vreme cât rămâne în preajma sa, păstrează această amintire şi câştigă în plus memoria vie-ților anterioare. Însă când sufletul se înilță către inteligență, când se fixează în ctn'emplarea Gândirii eterne, pierde definitiv amintirea lucrurilor d; pa pământ37.

Plotin face o apropiere între sufletul obscur şi eidolon-lui Ileracles, plasat do Ilomer în Iladas; între sufletul divin, care se înalță pină în lumea „inteligibilă” şi eroul „însuşi”, care şi-a luat locul printre Nemuritori.

Or fantoma, dublul lui Heracles, îşi aminteşte: ea face aluzie în fața lui Ulise, la muncile vieții sale pământeşti: „ea mai poate încă vorbi de vitejia sa' 38. Insă Heracles însuşi, adică sufletul divin, fixat „în pura contemplație a

Inteligibilelor, nu ar putea păstra amintirea evenimentelor care au avut loc aici pe pământ”39. Dacă Ulise ar fi întâlnit, nu fantoma lui Heracles, ci sufletul său adevărat, acest suflet nu ar fi putut să-i spună nimic despre viața sa terestră, pe de-a-ntregul uitată 4°.

Plotin prezintă în altă parte, în prima Enneadă la cartea I raporturile acestor două suflete, cel divin şi cel obscur; ei precizează natura acestor raporturi.

Să urmărim sufletul divin, sufletul pur, în coborârea sa către pământ, unde se va întrupa. În momentul naşterii, acestui suflet simplu i se adaugă un nou suflet41, un fel de emanație a lui însuşi pe care Plotin îl numeşte eidolon (fără îndoială sufletul obscur de care vorbeam adineaori). Eido-lon-ul este o proiecție, asupra trupului, a sufletului luminos; ddolon ui şi nu sufletul pur este cel care are senzații şi pasiuni.

Să urmărim acum ascensiunea acestui suflet divin, părăsind trupul şi ureând către Gândire. EI nu mai este întors către trup; nu-l mai luminează şi de aceea culolon-vâncetează să mai existe. Să vedem de aproape textul lui Plotin: sufletul „lasă să plece (să piară) eidohn-iisău, dacă nu mai are în preajma sa ceea ce trebuie să-l primească (trupul); şi îl lasă să se ducă, nu fiindcă se desparte (sufletul ar ii într-o parte, eidolon-xA în alta), ci pentru că (acest eidolon) nu mai există şi el nu mai există dacă sufletul priveşte tot timpul în sus (se fixează în întregime în contemplarea inteligibilelor) „42.

Eidolon-vsau sufletul inferior dispare de la sine când sufletul adevărat se întoarce de la viața aceasta. Acest eidolon nu era decât o iradiere a sufletului superior: acesta din urmă încetează să mai „lumineze" în direcția trupului şi din acel moment cidolon-iii recade în n. aant.

Însă Plotin întrevede imediat o obiecție: de vreme ce sufletul lui Ileracles este fixat în contemplație, cum mai poate trăi eidolon-no existență separată!'43 ' „Poetul, totuşi, pare a fi separat bine aceasta (adică a dat eidolon-ului o existență separată) în legătură cu Heracles: el ne spune că eidolon-u (sau reflexul său) se află în Hades, iar el însuşi printre zei, prins între aceste două afirmații, că se află şi printre zei şi în Hadas: deci Ilomer l-a împărțit! Iasă poate că ceea ce a zis este admisibil (interpretându-l), în felul următor: Ileracles, care avea virtuțile aclâve, j| meritat prin vitejia sa să fie un zeu; însă pentru că era un campion al vieții practice şi nu un contemplativ – atunci ar fi fost transportat cu totul sus – se află sus, însă rămins şi jos ceva din el" u.

După cum se vede, Ileracles ridica o problemă şi reprezenta o excepție în ochii lui Plotin. În med normal un suflet fixat în ccntemplație (cum pare a fi cel al lui Ileracles, d> oarece locuieşte printre, nemuritori) nu mai lasă să subziste dublul despărțit de el. Dacă dublul ramam, este pentru că sufletul mai răntfne încă întors spre mizerabilele realități ale lumii acesteia şi nu este în întregime ataşat viziunii cereşti. Pentru a putea admite aceste două afirmații aparent ireconciliabile: – un suflet în ceruri şi dublul său care continuă să existe – e n-voie da o adjvărată minune… În virtutea preeminenței sale în domeniul inferior al acțiunii, Heracles a putut merita această minuna.

Lată cum Plotin, în loc să trateze cu dispreț sau tăcere un text homeric care îl pune în încurcătură, se străduit să-l ocolească respectându-l. Surprinzătoare autoritate a poemelor homerice, pentru un discipol al lui Platon, Este adevărat că Plotin îl are în preajma sa pe Porphirius; iar Porphirius se consacrase cândva problemelor homerice; el trebuie să cunoască, mai bine ca oricine, interpretările date în cursul timpului, de către gramatici şi filosofi,

vreunui pasaj dai Ilomer; să cunoască de asemenea, în mod special versurile care prezentau oarecare dificultate. Ni-l imaginã uşor pe Porphirius, în şcoala lui Plotin, aducând în cursu discuției un text homeric, care sprijinea sau contrazicea teza maestrului.

Cele două versuri despre Heracles au alimentat feră îndoială multe diatribe, multe dialoguri. Cine le-a pus în față pentru a sprijini teza sufletului dublu? Să fi fost Plu-tarh, alt familiar al problemelor homerice? El pare mai degrabă a se referi ca la o chestiune banală, de multă vreme cunoscută.

În tot cazul, aceste versuri au părut, prin însăşi ciudățenia lor, să ascundă misterul dublei naturi a sufletului o parte precară, un element incoruptibil – pe care Plutarh îl numeşte spirit, iar Plotin „suflet divin".

Şi poate că acesta este ultimul cuvânt al înțelepciunii greceşti asupra sufletului: nemurirea impersonală a spiritului şi supraviețuirea limitată a unu pxyche, umbră care înfățişează aidoma pe mort. Psyche a celor dispăruți, care vine s'ă ne viziteze uneori în vise. Eidolon-iilui Patrocle, apărut lui Ahile în puterea nopții, „semănlnd în totul cu eroul" 45 este o amintire de care nu se scapă uşor.

CAPITOLUL III

ILTADA ŞI ODISEEA, POEME MISTICE

A existat în cercurile neoplatonicieno sau pitagoreice o exegeză de ansamblu a Iliadei şi Odiseei care transpunea asupra sufletelor aventurile eroilor trupeşti.

Găsim la diverşi autori urme, resturi ale acestei exegeze globale: acestea sunt adeseori simple aluzii.

I. ÎHada

Iliada se preta mai puțin ca Odiseea acestui joc al transpunerii. Cu toate acestea Produs şi Hermias, umil în comentariul său la Republica lui Platon, celălalt în comentariul la Phaidros, ne dau o schiță destul de precisă.

Care este miza războiului Troiei i1 Elena, a cărei frumusețe merita suferințele îndurate pentru ea şi de cei care au răpit-o şi de cei care au pornit pa mare pentru a o recuceri... Cam aceasta murmurau bătrânii troieni, contemplând-o pe ziduri pe aeeastă admirabilă creatură, pe care Afrodita a împodo-j bit-o cu toate seducțiile.

După Proclos, Elena întrupează întreaga frumusețe a lumii, „țoală frumusețea pusă de demiurg în această lume a devenirii" *.

Insă frumusețea materială nu este decât o imagine, foarte palidă, a adevăratei frumuseți, cea a lumii spiritelor, a lumii „inteligibile", cum spuneau platonicienii. Este una din ideile centrale ale platonismului; este revelația străinei din Man-tineea, Diotima, către Socrate şi misterul în care ne inițiază Banchetul lui Platon2: de la frumusețea trupurilor» trebuie să ne ridicăm la frumusețea sufletelor şi de acolo la frumusețea eternă şi unică, cea care nu cunoaşte naşterea şi moartea, ' creşterea şi scăderea; Frumusețea „pură şi neamestecată", fără trup, fără chip şi fără culoare... Pentru care orice frumusețe din lumea aceasta nu este decât un eâdo-lon, o fantomă, un reflex, după expresia lui Platon3. -

Elena este deci simbolul frumuseții trupeşti şi al oricărei fnimuseți create 4; ea este de asemenea imaginea – eidolon – frumuseții inteligibile5. Aceasta se vede prin transparență, în numele însuşi al Elenei: ea e cea care „atrage, care reține spiritele" 6.

Războiul Troiei, este lupta sufletelor pe pământ în jurul frumuseții, întruchipate de Elena.

Printre sufletele aflate în pelerinaj aici pe pământ, unele rămân sensibile doar la formele trupeşti frumoase, incapabile cum sunt de a evada în afara materiei7; celelalte se ridică până la adevărata frumusețe, hrană nu a ochilor şi simțurilor, ci a inteligenței: suflete „logice", care trăiesc viața superioară a gândirii 8.

Bătălia grecilor cu troienii în jurul Ilion-ului este o imagine a luptelor în care sunt antrenate sufletele ajunse la naştere. Ilion este într-adevăr „ținutul materiei" 9, al „noroiului", al „mâlului"...Troienii închipuie sufletele trupeşti, înfundate în grosimea materiei şi care nu simt deloc nostalgia culmilor spirituale. Paris, prototipul troienilor, a ales viața erotică: el i-a dat, pe muntele Ida, mărul Afroditeil0; el nu vede la Elena decât farmecele senzuale. La fel şi toți ai săi: ei nu urmăresc decât fantome. Căci frumusețea trupească a Elenai nu are mai multă realitate decât fantoma lui Eneas fabricată de Apollon în cântul V al Iliadei: zeul aruncă a-ceastă momeală combatanților, care se lasă păcăliți, în timp ce Afrodita îl duce pa adevăratul Eneas departe de luptă11. Troienii, putem adăuga, sunt asemenea prizonierilor din peştera platoniciană, care iau umbrele drept realități.

Grecii, dimpotrivă, închipuie sufletele spirituale. Aceste suflete au venit ca şi celelalte la Ilion, străfundul materiei; ele sunt ca şi celelalte atrase de Elena, frumusețea sensibilă: spre deosebire în^ă da celelalte, ele nu se opresc la frumusețea sensibilă, ci se ridică pină la splendorile inteligibile. Cum se pot reliefa toate acestea d: n mitul homeric? Prin faptul că grecii, după multe vicisitudini, e adevărat, revin în patrie şi nu se^ fixează la Troia. La fel, sufletele spirituale, după ce au rătăcit un timp în lumea devenirii, revin în patria lor adevărată, sferele gândirii.

Se va nota că exegeza platoniciană prelungeşte într-un punct exegeza morală tradițională, care se străduia să pună în relief preeminența grecilor şi inferioritatea troienilor.

Un alt detaliu al Iliadei capătă şi el un sens mistic: durata expediției aheene. Grecii au stat zece ani în împrejurimile Troiei. Or sufletele, după opinia lui Platon, trebuie să petreacă zece perioade de o mie de ani departe de regatul Ideilor: într-al zecelea mileniu se decide soarta lor, la fel cum cea a combatanților de la Troia se decide în al zecelea an12. Că un an de război al Troiei reprezintă un mileniu de încercări ale sufletelor, aceasta nu era în ochii lui Produs decât o abatere cu totul întâmplătoare.

II. Odiseea

Cea de-a doua fiică a lui Ilomer, Odiseea, a cunoscut mai mult decât Iliada predilecția platonicienilor, între secolele II şi V e.n.

Peştera Nimfelor a lui Porphirius este în esență consacrată exegezei alegorice a câtorva versuri odiseene: descrierea de către Ilomer a cavernei din

Ithaca, în care Ulise şi-a ascuns comorile. Însă în ultimele capitole ale operei sale, Porphirius lărgeşte subiectul şi ne dă o vedere de ansamblu a interpretării rătăcirilor lui Ulise dată de Numenius.

Numenius din Apameea trebuie să fi trăit în a doua jumătate a secolului II13. În şcoala lui Plotin se citeau şi se comentau textele acestui autor, foarte apreciat de alexandrini 14. Numenius construise un straniu edificiu filosofic, în care dualismul iranian, concepția orientală sau iudaică a zeului transcedent, doctrinele gnostice se amalgamau mai mult sau mai puțin bine cu platonismul. Însă era vorba de un platonism destul de special şi rămas piuă atunci „secret": pentru a evita soarta lui Socrate, Platon a trebuit să-şi ascundă gândirea originală şi profundă pe care Numenius se lăuda că o cunoaşte.

Acest om care aruncase o privire mereu plină dâ simpatie asupra atâtor orizonturi diverse n-a putut să nu se aplece şi asupra misterelor homerice. El a contribuit, fără îndoială, mai mult ca oricare altul la reconcilierea dintre

Platon şi Homer, care nu va înceta să-i obsedeze pe neoplatonici, până la Produs şi Olympiodoros.

Tot aşa cum avea interpretări speciale ale doctrinei lui Platon, Numenius aducea lucruri noi şi dăspre Ilomer: el regăsea în Odiseea întreaga istorie a sufletului. Ulise era pentru el „imaginea omului care trece prin încercările succesive ale naşterii, pentru a fi în sfârşit transportat printre cei care nu mai cunosc agitația valurilor şi ignoră marea"15. Iată sensul general al poemului homeric: Ulise simbolizează sufletul coborât din cer prin naştere, venit pe pământ pentru a se încarna, însă chemat să revină într-o zi în patria sa cerească.

Lunga rătăcire a lui Ulise pe mări figurează acest exil al sufletului în ținutul materiei. Căci marea reprezintă lumea materiei, simbolism daja cunoscut lui Platon16.

Rațiunile acestui simbolism sunt multiple. Principala este dasigur fecunditatea mării. Dacă câmpia marină nu poartă bălanele recolte17, cele două elemente care constituie marea, apa şi sarea, sunt două mari principii de producție. Despre apă ştim acest lucru de pe vremea lui Thales, care o considera elementul originar şi sublinia caracterul „lichid"' al semințelor animale şi al sevei vegetale. Cât despre sare lucrul nu este mai puțin sigur: Plutarh nota că „alimentele sărate incită la dragoste": poeții, adaugă el, arătând-o pe Afrodita născându-se din mare au vrut să sublinieze printr-o alegorie proprietățile fecundante ale sării18.

Astfel marea este sinonimă cu fecunditatea: iar materia este locul naşterii, locul corpurilor care se nasc şi mor.

Veşnica mişcare a valurilor aminteşte pe de altă parte că sufletele, atâta vreme cât sunt prizonierele trupului, sunt legănate fără încetare, agitate de pasiuni, supuse tuturor vicisitudinilor acestei lumi schimbătoare.

Zborul sufletului în afara materiei, în clipa morții, este figurat, după opinia lui Numenius, de încercarea finală impusă lui Ulise. Odată pretendenții p3depsiți, el va trebui să plece, aşa cum i-a spus Tiresias, cu vâsla pe umăr şi să meargă „până va întllni oameni care nu cunosc marea", oameni care nu pun niciodată sare în mâncare şi n-au văzut niciodată nave cu pereți roşii, nici vâsle

lustruite 19. Până când un drumeț, întâlnindu-l, îl va întreba; „De-ce porți pa umăr această lopată pentru grâne?”

I

Sufletul ajuns la eliberarea sa definitivă este, într-adevăr transportat într-o lume absolut străină de materie, o lume în care nu se ştie nimic despre „operele materiei şi ale mării, până la a confunda o vâslă cu o lopată de vânturat grâul, din cauza lipsei complete de experiență în ceea ce priveşte instrumentele şi lucrurile marinăreşti” 2°.

Tiresias îl mai anunță pe Ulise într-un vers rămas enigmatic că: moartea îți va veni de la (sau în afara) mării” 21. Numenius nu ezită: trebuie să înțelegem,. În afara mării, departe de mart”: a muri înseamnă a scăpa de valurile agitate ale vieții do aici, din materie -2.

Această dură călătorie a sufletului în trup, a trebuii împlinită de Ulise până la caplt. „Nu era posibil, zice Por-phirius, comentând sau rezumând pe Numenius, să se dezbare pur şi simplu de această viață sensibilă, orbind-o şi străduindu-se să o abolească cât mai rop do: omul care a avut aceste îndrăzneli era urmărit de minia divinilățiloi mării şi ale materiei” 23.

Nu este îngăduit sufletului să evadeze prin sinucidere din A'iața sensibilă; nu este îngăduit de a scurta cu de la sine putere această viață terestră, orice ar spune stoicii: Platon şi şcoala sa reprobau acest act de violență asupra propriei persoane24. Atentatul lui Ulise crăpând ochiul Ciclopului figurează un act de acest gen: căci Polifem reprezintă pentru Numenius, ne putem închipui, „viața sensibilă”: el este fiul lui Poseidon, el este copilul mării, al ma-j teriei.

Poseidon îl va răzbuna pe fiul său urmărindu-l pe Ulise cu mânia sa... Mânie a divinităților mării şi ale materiei, pe care nici un suflet de aici nu o poate evita. „Aceste drvi-nități trebuie îmblânzite prin sacrificii, prin suferințele şi încercările unei vieți de cerşetor: când luptând împotriva pasiunilor, când recurgând la vrăji, la şiretenie şi transfor-mându-te cu totul în prezența lor, pentru a sfârşi, după azvâr-lirea zdrențelor, prin a le doborî p^ toate” 25.

Avem aici o transpunere pe pionul spiritual a ultimelor aventuri ale lui Ulise: viața sa în Ithaca, în propriul său palat, deghizat în cerşetor şi lupta sa împotriva pretendenților, mai întâi sub acoperământul zdrențelor sale, apoi pa față. Această luptă este imaginea acelora pe care sufletul trebuie să le poarte împotriva pasiunilor: el trebuie să el scaps prin toate mijloacele, când folosind şiretlicul, când atacându-le frontal. Ulise ucigaşul pretendenților, este sufletul mortificat, învingător definitiv al pasiunilor.

Ulise are o prețioasă aliată în luptă, pa Atena. După ce feacii îl debarcă în Ithaca cu toate comorile sale, îi apare zeița care se face recunoscută de către eroul său favorit şi a'mândoi ascund în grota nimfelor darurile aduse din Scheria; apoi se aşează sub măslinul sacru care domină portul şi deliberează asupra felului în care să-i omoare p; pretendenți. Pentru a încheia, Atena îl atinge pe Ulise cu bagheta sa şi îl transformă într-un moşneag zdrențăros.

Haina cerşetorului, să ne sfâşiem trupul, să azvârlim orice e de prisos, să n<3 întoarcem de la simțuri: şi atunci, să deliberăm cu Atena, aşezați împreună

cu ea la rădăcina măslinului, asupra felului în care să ne dezbărăm de toate pasiunile, trădătoare duşmane ale sufletului nostru" 27.

În felul acesta trebuie să parvină sufletul, ajutat de înțelepciunea divină, Atena, la eliberarea sa practicând un ascetism riguros.

Avem un Ulise cerşetor devenit patronul cinicilor şi un Ulise răbdătorul devenit idealul stoicilor. Cu Numenius se desăvârşeşte sublinmrea eroului: el nu mai este înțeleptul în trupul său, axat p3 viața terestră, ci sufletul, ssingur, luptând împotriva trupului său, până în clipa în care se Ara despuia de zdrențe pentru a-şi regăsi puritatea originară.

Ultimele pagini ale Peşterii Nimfelor sunt scăldate de un profund misticism. Acest frumos elan este al lui Porphirius sau al modelului său Numenius?

Aceste înălțări ale dramei odiseene trebuie să fi atins profund sufletele contemporanilor: neoplatonismul nu le va putea uita.

Plot în se slujeşte de simbolul lui Ulise pentru a caracteriza înțeleptul după Platon: el se opune discipolilor lui Epicur, aceşti vânători de plăceri; se ridică deasupra stoicilor care caută fără îndoială cinstea, dar se limitează la regulile de acțiune, la viața practică; înțeleptul platonician se înalță, prin contemplație, din lumea simțurilor în lmnea inteligenței şi parvine în această regiune spirituală care este adevăratul mediu al sufletului său „ca un om care ajunge după o lungă rătăcire, în frumoasa țară civilizată a părinților săi" 28.

Ulisc, fugind departe de Girce şi de Calypso pentru a se întoarce în Ithaca, este pentru Plotin modelul sufletului în ascensiunea sa de la frumusețea sensibilă la cea inteligibilă: „Să fugim către scumpa noastră patrie. „39 aşa cum povesteşte Ulise că a fugit departe de Circe sau de Calypso, vrând să insinueze, cred, că nu ar fi fost satisfăcut să fi rămas: în preajma lor, unde avea totuşi toate plăcerile ochilor st împărtăşirea atâtor frumuseți sensibile.

Atât era de familiară contemporanilor lui Plotin această exegeză a aventurilor lui Ulise, încât Apollon însuşi, în oracolele sale, face aluzii la ea... Porphirius, în Viața lui Plotin, raportează într-adevăr un oracol al lui Apollo în care maestrul este comparat cu Ulise ajungând înot pe insula feacilor

Dainadn care ai fost om, ai găsit în inima ta puterea ca să seapțl de furtuna înspumată a pasiunilor şi să ajungi înot, departe de poporul criminalilor, pe un țărm uscat, unde să asiguri sufletului tău purificat o calc dreaptă30.

Produs îşi aminteşte în permanență că Ulise este întru*' chiparca sufletului: Ulise ajuns în portul lui Phorkys, în Ithaca sa natală, după ce a umblat de colo colo.

Doar viața în spirit procură această fixitate şi înmuiere mistică a sufletului31 la care poetul îl conduce pe Ulise, după marca rătăcire a vieții32.

Ulise, azvârlindu-şi zdrențele şi redevenind în sfârşit el însuşi în marea scenă a recunoaşterii33, este sufletul care se despoaie de trupul său în clipa morții, pantru ca spiritul eliberat să-şi poată desfăşura toate forțele34.

Sirenele care au încercat să-l rețină pa Ulise pentru a-l devora nu sunt – după Produs – Sirenele cereşti, însărcinate de Platon, în mitul lui Er, cu mişcarea armonioasă a sferelor: sunt Sirenele posidoniene, care trăiesc în apă,

sau lumea devenirii. Ele sunt chemarea tulbure a acestei lunii a devenirii, care răsună în urechile înțeleptului, dar care nu va putea să-l întoarcă de pe drumul său către Infinit 35.

Aceasta este, în linii mari, exegeza neoplatonică a lui Homer Numenius, Porphirius, Syrianus, Produs l-au luat drept călăuză mistică pe acest orb ai cărui ochi trupeşti erau închişi pentru lumina soarelui, însă al cărui spirit se scălda «lumina lumii supranaturale30.

În lumina

Capitolul IV PEŞTERA NIMFELOR

Rătăcirile lui Ulise ps mări simbolizează deci pentru Numenius tribulațiile sufletului exilat în materie: iar această exegeză, cel puțin aşa cum o reflectă rezumatul lui Porphi-rius, păstra o tonalitate platoniciană, o remarcabilă puritate.

Cu totul altfel se prezenta opera însăşi căreia aceste pagini servesc drept concluzie: Peştera Nimfelor. Nimic nu este mai pestriț decât acest tratat de exegeză homerică, înțelepciunea lui Zoroastru vine să o sprijine pe cea a lui Platon; misticismul astral al vechii Grecii este înecat de reveriile astrologice importate din Egipt şi Chaldeea; aluziile la misterele lui Mithra sau la învățăturile orficilor se învecinează cu citate din Heraclit din Efes.

I. Autorul şi izvoarele sale

Peştera Nimfelor este semnată de Porphirius: însă acesta nu a făcut decât să vulgarizeze gândirea lui Numenius şi Cronius, la care dealtfel se referă de mai multe ori, ca un scriitor onest ce-şi citează sursele.

Stilul este voit sobru: redactorul Enneadelor socotea că ornamentele literare, cum erau cele îndrăgite de un Ame-lius *, nu se potriveau expunerilor filosofice. Peştera Nimfelor are o formă încă şi mai didactică decât Enneadele: este vorba de un învățământ religios, de un catehism simbolic; autorul este prozelit grijuliu să instruiască cu claritate şi precizie, nu să placă sau să uluiască. El agață la expunerea sa o mulțime de considerații pa care nu are timp să le dezvolte, întorcându-se prompt la subiectul principal; el reia şi rezumă ps parcurs ceea ce a zis, ca un profesor care-şi fixează poziția pantru a se asigura că auditoriul nu a pierdut şirul. Lucrarea este mai degrabă un îndreptar, a cărui claritate rămâne obscură pentru spiritele mai puțin familiarizate cu materia în chestiune.

În ce epocă a alcătuit Porphirius Peştera Nimfelor? Când cultiva la Atena, literele greceşti, sub direcția „filologului" celui mai renumit al timpului, Longinus? Sau când l-a cunoscut la Roma, în 236, pe maestrul care avea să-i transforme viața şi să-l atragă spre studii mai grave, pe Plotin?

Răspunsul nu este îndoielnic: Peştera Nimfelor este din a doua epocă, la fel de sigur cum Chestiunile homerice 2 sunt din prima.

Chestiunile sunt o lucrare de exegeză literală şi literară. Autorul nu vorbeşte altfel decât ar fi vorbit un critic din timpul lui Aristarh sau Zenodota. El raportează diversele soluții imaginate de critică în legătură cu dificultățile ridicate de textul homeric: printre aceste soluții el semnalează la nevoie, fără să şi le însuşească, pe cele ale „alegoriştilor" care făceau din zeii Iliadei tot aiîtea realități fizice. Însă el nu interpreta încă pe îâomer ca un neoplatonician 4.

În Peştera Nimfelor este vorba de cu totul altceva: versurile lui Homer nu mai sunt decât un pretext, o ocazie pentru a expune credințele lui Platon sau ale lui Pitagora despre venirea sufletelor la naştere. Porphirius nu a putut trata un astfel de subiect decât după ce a abandonat literele pentru filosofic, după ce l-a părăsit pe Longinus pentru Plotin.

Este adevărat că el merge în Peştera Nimfelor pe urmele lui Numenius şi Cronius şi nu pe cele ale lui Plotin. Însă pe aceştia i-a cunoscut la şcoala lui Plotin. Plotin făcea lecturi la cursurile sale, aşa cum am notat, „din comentariile lui Severus, Cronius, Numenius…" 5, lecturi cure serveau de trambulină pentru elevațiile sale.

Plotin era prea pur metafizician pentru a-şi pierde multă vreme cu aceste interpretări cam cabalistice ale miturilor lui Homer, Orfeu sau Hesiod; el îi reținuse totuşi pe cei trei mari zei ai dinastiei mitologice, Uranos, Cronos şi Zeus, pentru a simboliza cele trei ipostaze ale triadei: Unul, Spiritul şi Sufletul6. Şi nu îi displăcea să vadă pe discipolul său Porphirius întorcându-se spre acest fel de mistere. Mai mult chiar, îl încuraja, aşa cum arată acest fapt, relatat de însuşi Porphirius:

Cilisem la sărbătoarea lui Plalon un poem despre Nunta sacră; şi cum tratasem această fabulă ca un inspirat, potrivit cu sensul său mistic şi ascuns, cineva a spus: „Porphirius este nebun" Plotin mi-a spus, în aşa fel ca să poală fi auzit de toți: „Ai arătat că eşti în acelaşi timp poet, filosof şi hierofanl" 7.

Discipolul lui Plotin, scriind Peştera Nimfelor, a mers în adevăr pe urmele lui Numenius şi Cronius. Se pare chiar că s-a ținut foarte strâns dj modelele sale şi că partea sa de invenție a fost minimă. Începutul oparei sale lasă să se vadă clar că Porphirius avea sub ochi o lucrare a lui Cronius: după ce re transcrie tirada odiseeană care descrie faimoasa peşteră, el urmează imediat: „Aceste versuri nu sunt inspirate de tradiții istorice: călătorii care au explorat lthaca nu menționează nicăieri în relatările lor vreo grotă de acest fel, spune Cronius" 8.

El insistă asupra imposibilității sensului literal şi continuă: „După aceste preliminarii, Cronius declară că este,] evident… Că poetul face o alegorie şi că versurile sale au un sens misterios… Ce semnifică această grotă cu dublă ieşire. Aceste cratere şi amfore… Aceste catarge de piatră?"9 Tot atâtea probleme puse da Cronius, la care Porphirius va aduce probabil răspunsul lui #ronius. Este adevărat că Porphirius, aproape imediat, îl contrazice pe Cronius asupra unui punct particular: el susține că grota este istorică. Dacă s-ar fi depărtat de modalul său în alte puiijte, Porphirius ne-ar fi indicat acest lucru, aşa cum avusese grijă să o mai facă o dată.

Porphirius, bineînțeles, nu-l putea câlă la fiecare pagină: îi e deajuns să amintească, în capitolul 21, că l-a avut mereu sub ochi: „Numenius şi prietenul său Cronius ne spun l0 că în cer sunt două puncte extreme: „tropicul de iarnă şi tropicul de vară… Unul în zodia Cancerului, celălalt în Capricorn"…Numele lui Numenius este, de această dată, asociat cu cel al lui Cronius; în capitolul 10, Numenius este citat singur, în legătură cu şederea sufletelor deasupra apei u. In capitolul 34, în care Porphirius lărgeşte exegeza la ansamblul Odiseei, el dă această referință mai vagă: „Numenius şi şcoala sa" 12. Printre cei care

gravitează „în jurul lui Numenius” pe primul plan se află Cronius, discipolul şi prietenul filosofului.

Schema pare să fie următoarea: Numenius a dat primul această exegeză a grotei nimfelor, perfecționând poate o versiune deja existentă al cărei conținut ii vom vedea mai diparte; Cronius a tratat chestiunea după maestrul său; Porphirius a avut desigur în mina sa lucrarea lui Cronius şi s-a inspirat direct: însă este greu de crezut că nu a avut la dispoziție operele lui Numenius, curent întrebuințate în şcoala lui Plotin, cum am văzut 13.

Numenius şi Cronius nu scriseseră, fără îndoială, vreun tratat special despre peştera nimfelor. In care din lucrările sale abordase Numenius exegeza faimoasei grote? Poate că în Plafon secret u. Vom vedea într-adevăr peştera din lthaca pusă în raport cu mitul cavernei şi mai ales cu mitul lui Er, în cartea a X-a a Republicii. Produs care ne-a păstrat lungi pasaje din Numeius despre Cancer şi Capricorn, căile prin care sufletele vin în lume sau pleacă spre ceruri, despre poporul viselor, despre porțile soarelui, despre galaxie – lucruri care se regăsesc în Peştera Nimfelor – Produs deci, raportează diversele opinii ale lui Numenius cu ocazia comentariului său la Republica lui Platou. Pentru Numenius, Platon şi Pitagora duc direct la Homer: el ar fi putut foarte bine să-l comenteze pe Homer într-o lucrare despre Platon. Paralelismul destul de riguros al pasajelor din Numenius citate de Produs în comentariul său la Republica şi pasajele corespunzătoare ale lui Porphirius d: n Peştera Nimfelor ne mai artă un lucru: Cronius, modelul direct al lui Porphirius, nu s-a depărtat deloc de maestrul său Numenius.

Numenius este insă şi autorul unui tratat despre Incoruptibilitatea sufletului 15, pe care Origene îl menționează în Contra lui Celsils. Cum comentariul la Peştera Nimfelor rezumă circuitul etern al sufletelor între pământ şi cer, şi-a putut găsi un loc în acest ultim tratat 10. Poate că Numenius vorbise de peştera din lthaca într-una sau alta din cărțile sale.

_ In ee-l priveşte pe Cronius nu avem îndoială: un singur tjtlu ne-a pervenit: Reîncarnarea 1T. Peştera Nimfelor, istorie simbolică a primei veniri a sufletului în generațiune şi al reîntoarcerii sale, de mai multe ori reînnoite, în această viață mtra într-o carte despre „renaştere” ca într un cadru natural, Mai departe de Porphirius, Peştera Nimfelor urcă deci la cuplul Numenius-Cronius (ei sunt aproape mereu citați alături de către antici) 18. Şi dacă ne-ar trebui o probă suplimentară a fidelității cu care îşi urmează Porphirius modelele, o vum găsi într-o remarcă a lui Produs: „Por-phirius – acest Porphirius care ne-ar uimi tlică s-ar îndepărta de Numenius” 1B.

Numele lui Porphirius, rămas legat ds Peştera Nimfelor, nu trebuie deci să ne mascheze adevărata origine a acestei importante opere. Iar aceasta este pitagoreică.

Când autorii antici ii citează pe Numenius, fie ca e Lon-ginus, Clement din Alexandria, Origene sau Chalcidius, îl numesc „pitagoiieian” 2°. Aceeaşi remarcă e; -'e valabilă şi pentru Cronius 2l.

Or, aceşti doi oameni sini cei care au impus exegezei lui llomer o cotitură hotărâloare, care l-au descris pe bătrânul poet în culori cu lotul noi, care au

turnat în miturile sale toate reveriile mistice ale neopitagorismului, în acelaşi timp în care creau neopitagorismul.

Porphirius însuşi în tratatul despre Styx, emile o judecată admirativă şi în acelaşi timp lucidă despre Gwnius ca exeget al lui llomer: i *

Gândirea poetului nu este, cum s-ar putea crede, uşor do prins: dacă toți anticii au exprimat sub formă enigmatică tot ceea ce privea pe zei şi demoni, Homer şi-a voalat mai mult decât alții gândirea în această materie: el nu vorbeşte direct, ci întrebuințează ceea ee zice (poveştile mitice) pentru a prezenta restul (doctrina profundă). Dintre cei care au încercat să descifreze alegoriile homerice, pitagoreicul Cronius pare să o fi făcut cel mai bine; totuşi în multe cazuri el face apel ia alte izvoare decât Homer] pentru a le face să concorde cu doctrinele propuse, când nu poate adapta pasajele lui Horner; şi mai degrabă decât să acorde tezele sale cu spusele poetului, el caută să-l tragă pe acesta în direcția gândirii sale -'-

Ultimele rânduri caracterizează perfect Peştera Nimfelor, în care descrierea homerică serveşte de pretext expunerii credințelor pitagoreice, legătura dintre una şi cealaltă fiind cât se poate închipui de subțire şi artificială; iar ceea ce nu spune llomer, este scos din Moise, Orfeu sau Zoroastru.

Acestei opere de un extraordinar sincretism i s-ar putea da ca epigraf un gând al lui Numenius relatat de Eusebius:

Trebuie ca acela ce tratează despre bine şi care şi-a pecetluit doctrina cu mărturiile lui Platon, să se înalțe mai sus şi să se alipească doctrinelor lui Pitagora. Trebuie să apeleze la națiunile celebre şi să prezinte ceremoniile, dogmele şi instituțiile care, stabilite de brahmani, iudei, magi şi egipteni, se află în acord cu doctrinele lui Platon23.

Cât despre fidelitatea lui Porphirius față de modelele sale, ea este tot atât de mare ca cea a Demiurgului lui Numenius, stând la cârma lumii materiale şi dirijând armonioasa şi fragila corabie fără să pierdă o clipa din ochi modelul şi ghidul său, zeul cel de sus; asemenea pilotului care-şi ține, în noapte, ochii ațintiți spre stele24...

II. Peştera, simbolul lumii

Faimoasa peşteră a nimfelor în care Ulise îşi ascunde darurile primite de la feaci este situată de llomer în vecinătatea portului lui Phorkys, unul din cele patru porturi ale Ithacăi menționate în Odiseea.

Se nalță-n fundul portului, cu frunza deasă un măslin şi-alături i-o peşteră minunată, umbroasă, Zeițelor Naiade închinată. În-tr-însa erau cratere şi amfore de piatră, unde roiuri de albine îşi lasă-n faguri mierea. Mai sunt în ea războaie mari de piatră la care țes cu mina veşminte purpurii, îneîntătoare pentru ochi. Acolo sunt şi ape curgătoare. Peştera are două porți, pe una, cea dinspre miazănoapte, se coboară oamenii; cealaltă-i despre miazăzi sfințită; pe ea nu umblă oamenii, ci zeii25.

Acestea sunt cele unsprezece versuri ale Odiseei a căror explicație simbolică formează materia tratatului lui Porphirius».

O primă întrebare se pune: această peşteră există In'r-a-devăr în lthaca sau nu este decât o plăsmuire a imaginației 'ui Homer? Porphirius dă două

răspunsuri succesive şi contradictorii. Ne dăm seama însă, privind de aproape, că primul este răspunsul lui Cronius, iar al doilea o punere la punct chiar a lui Porphirius.

Cronius negase cu oarecare uşurinţă realitatea peşterii şi pretinsese că nici o relatare de călătorie nu-i menţiona existenţa în insula Ithaca. Pe de altă parte Homer, afirma Cronius, nu a putut inventa această peşteră atât de stranie: întreaga sa descriere ar fi imposibil de crezut dacă ar trebui să fie luată ca atare, dacă nu ar închide un sens misteris 27. Şi Cronius scotea pe cât putea în evidenţă dificultăţile oter-pretării literale pentru ca să sară în ochi necesitatea interpretării alegorice.

Cum s-ar putea concepe, dacă ne luăm după litera terţului, o peşteră în acelaşi timp întunecoasă şi fermecătoare de vreme ce tenebrele sunt întotdeauna un motiv de spaimă? De ce stâlpi de piatră, când stâlpii războiului de ţesut sunt do obicei de lemn? Şi cum s-ar putea crede că nişte zeiţe, nimfele, ţeseau veşminte purpurii pe aceste războaie de piatră? Nu este mai puţin bizar nici faptul că deschiderea de la nord era rezervată oamenilor şi cea de la sud zeilor: sanctuarele nu sunt orientate în mod normal nord-sud, ci est-vest; statuia zeului priveşte spre răsărit28.

Pe scurt, conchide Cronius, în faţa acestor dificultăţi întrunite, nu este posibil să vedem în versurile lui Homer nici descrierea urni grote reale, nici o pură fantezie: toate aceste detalii aparent bizare au o semnificaţie ce trebuie pătrunsă. „Nu este o treabă uşoară să regăseşti şi să explic toate acestea, gândeau anticii; cu ajutorul lor şi cu propriile noastre lumini vom încerca acum să le descoperim” 29.

Aici îşi încheie Porphirius citatul din Cronius şi face o rectificare. Peştera din Ithaca a existat într-adevăr: Homer nu a inventat-o.

Geografii cei mai autorizaţi şi cei mai precişi şi mai ales Arte-modor din Efes, în cartea a cincea a tratatului său în unsprezece cărţi scrie: „Douăsprezece stadii la răsărit de portul lui Panormos, în insula Gephalenia se găseşte insula Ithaca, de 85 de stadii, o insulă îngustă şi stâncoasă. Ea are un port care se numeşte portul lui Phorkys. Are o plajă şi pe această plajă o peşteră, sanctuarul nimfelor; se spune că aici ar fi fost debarcat Ulise de către feaci30

Porphirius ţine cont de obiecţiile care i se făcuseră lui Cronius sau ii corectează din proprie iniţiativă, după propriile sale cunoştinţe.

Apoi porneşte de ps alte baze: trebuie să admitem că peştera este istorică, dar amenajarea ei interioară nu este mai puţin simbolică, „fiindcă anticii nu construiau sanctuare fără să recurgă la un simbolism misterios”...Acest simbolism trebuie elucidat, fie că este o creaţie a lui Homer, fio că este opara celor care, în timpurile antice, consacraseră divinităţii această peşteră exterioară31.

Înainte cţe a dezvolta semnificaţia diverselor obiecte aflate în grotă, pT cea a dublei deschideri, a fiinţelor vii cave o populează, nimfe şi albine, Porphirius expune simbolismul peşterii înseşi32. Această peşteră reprezintă lumea. Aşa au gândit anticii, care consacrau lumii acesteia temple subterane create de natură.

Acest simbolism nu este bazat, aşa cum s-ar putea crede, pe o asemănare de formă: nu toate peşterile, de altfel, sunt circulare, aşa cum este lumea, nici rotunjite în boltă, după imaginea emisferelor cereşti33.

Raportul este mai profund, mai intim. Peştera este făcută din blocuri de stâmă ce se pierd în plmint şi se confundă cu el. Stânca este partea cea mai tare a pământului şi pământul însuşi reprezintă stadiul cel mai brut, cel mai greu al materiei.

Or, lumea îşi are originea în materie. Ea a fost mai întâi materie pură, înainte de a căpăta această ordine şi frumusețe care formează cosmosul vizibil.

Nimic nu dă o idee mai clară despre diversele proprietăți ale materiei ca o pssteră. Materia este inertă, ca o piatră; este informă şi prin aceasta infinită, cum sunt şi blocurile de stâncă ce se pierd în pământ şi se confundă cu el.

Înainte de a primi formă, materia este invizibilă şi „obscură", iar pssterile sunt şi ele, împărăția tenebrelor. Ea este fluidă – capabilă să primească orice formă: apa care curge în p-şteră este imaginea acestei fluidități.

Peşterile sunt de origine naturală şi nu modelate de vreo mâna de meşter: tot aşa materia lumii a existat din totdeauna Ş1 & precedat cosmosul organizat34.

Peştera nimfelor este în acelaşi timp sumbră şi îneînoare: acelaşi lucru se poate spune despre lume, obscură şi invizibilă sub raportul materiei, plină dp farmec şi frumusețe prin forma pa care a căpătat-o în momentul dia-kosmesis-uhn 35.

Peştera simbolizează deci îți primul rând lumea materială cu cele două componente ale sale, materie şi formă. Ea simbolizează în al doilea rlnd lumea inteligibilă, totalitatea forțelor sau puterilor spirituale. Aceste forțe, într-adevăr, sunt inaccesibile privirilor noastre, ca şi profunzimile unei caverne

Acest simbolism al p'şlerii se bazează pe distincția aristotelică între materie şi formă. Este poate o idee personală a lui Porphirius, specialistul în Aristotcl în cadrul scolii lui Plotin şi autor al Introducerii la Categorii. Insistența cu care respinge orice altă explicație pare să o arate: ar fi, afirmă el, o gravă eroare să se. Creadă „cum au făcut-o unii", că anticii au văzut în pnşteri o imagine a lumii în virtutea unei simple asemănări exterioare (forma rotunjită şi boltită)37.

Neoplatonicii îl punoau p3 Aristotel în serviciul lui Platon. Avem aici un nou exemplu. Alegoria peşterii, în cartea a şaptea a Republicii, făcuse familiară discipolilor lui Platon ideea că lumea materială este o adevărată peşteră, în care nu se agită decât umbre, departe de soarele adevărat şi de lumea adevărată. Porphirius şi-o aminteşte şi citează pasajul, însă se străduieşte în acelaşi timp să dea o bază filosofică şi aristotelică viziunii mistice a lui Platon38.

Emp: docles comparase şi el lumea cu o peşteră, ne spune Porphirius: „puterile" care erau însărcinate să conducă sufletele în această lume se exprimă astfel: „latră-ne ajunse în această pssteră boltită" 39.

Înâroaga tradiție pitagoreică, dealtfel, avea tendința să vadă, în lumea noastră sublunară, un loc tenebros, o închisoare, un mormânt.

Porphirius arată, în cursul expunerii sale, că peşterile au fost întotdeauna legate de cultul divinității, fie în religia vechilor eleni, fie în cea a

perşilor. Pentru mitologia greacă, el se mulţumeşte să amintească, printre atâtea altele, peştera în care Gronos îşi ascunde copiii, în fundul mării; cea în care Demeter o hrănea pe fiica sa, Gore 4°. Mai departe va menționa câteva grote celebre, în care cultul zeilor fusese celebrat „înainte de a li se ridica temple”…Zeus a fost cinstit jn acest fel în Creta, Selena şi Pan în Arcadia, Dionysos în insula Naxos 41.

La psrşi Zoroastru fusese primul care, după spusele lui Eubulos 42, consacrase o peşteră lui Mithra, „tatăl şi creatorul tuturor lucrurilor”, demiurgul acestei lumi. Obiceiul, la diverse popaare, de a face inițieri şi alte ceremonii religioase în peşteri naturale sau artificiale ar urca până la Zoroastru.43

Aceasta ar însemna să i se facă o mare cinste lui Zoroastru. Insă admirația neoplatonismului pentru tot ce venea din Persia explică aceste candide afirmații.

Merită totuşi să reflectăm asupra ideii subiacente: este vorba de rolul important jucat de peşteri în istoria religioasă a omenirii. Ele au părut dintotdeauna porți de comunicare cu lumea subterană sau supranaturală. Misterul neliniştitor al penumbrei lor sau luxul uimitor al înfloririlor sale de piatră l-au impresionat dintotdeauna pe om. Sufletul primitiv, sufletul religios au făcut bucuros din peşteri sediul divinității. Este locul privilegiat al epifaniilor. Religiile se pot succede, peştera rămâne un loc sacru: multe grote, pe coastele Acropolei ateniene au devenit capale bizantine, după ce au adăpostit, pe vremea păgânismului, cultul lui Pan sau Asklepios 44.

III. Destinul sufletelor care se încarnează

Grota homerică a nimfelor este special dedicată nimfelor apelor, naiadelor. Porphirius ne spune însă că anticii nu aplicau numele de „nimfe naiade” doar divinităților care locuiau apale, ci îl extindeau asupra „sufletelor care coborau în lumea naşterilor” 45.

Sufletele au într-adevăr o trăsătură comună cu naiadele propriu-zise: şi umie şi altele stau deasupra apei. Porphirius vrea să stabilească că aceasta este o credință foarte generală, răspândită mai ales la semiți şi la egipteni. Un verset din Geneză spune că mai înainte de creație: „pneuma lui Dumnezeu s” mişca deasupra apălor”…Numenius citase acest text a] «profetului” (Moise) şi Porphirius îl citează după el, fără să insiste46.

În Egipt se credea că soarele şi toate divinitățile stau P° aP- „sunt reprezentate într-adevăr, plutind pa bărci” 47.

Cum şi sufletele, înainte de reîncarnare, fac parte dintre ființele divine, ele trebuie de asemeni să locuiască p3 ape 48, Sufletele, făcute din pneuma gfoiditnarp. Rămân spirituale şi invizibile atâta timp cât nu se îmbibă de vaporii umezi. „Sufletul uscat este cel mai înțelept”, spune Heraclit din Efes49. Însă tot aşa cum soarele, după credința stoică, se hrăneşte cu vaporii care se ridică din mare; luna cu cei care se ridică din izvoare şi din râuri; stelele, din evaporați* terestră, tot aşa sufletele au tendința să aspire umiditatea; ele află în asta o adevărată bucurie50, însă este totodată pentru ele primul stadiu al căderii în închisoarea trupului51.

Pneuma sufletului, când se îmbibă de aburi, se îngroaşă şi devine vizibilă, aproape la fel ca un nor (norul nu e altceva decât vapori de apă condensată). Aceasta face posibilă evocarea morților: sufletele defuncților, cel puțin acelea caw doresc un trup, vin să aspire aburii sângelui sau ai bilei care sunt vărsați pentru ei: pneuma lor se îngroaşă atunci, capătă formă şi culoare. Apariția fantomelor se explică într-o manieră analogă 52.

În treacăt, Porphirius justif" ă destul de curios, prin aceleaşi considerente, înfrânarea trupească. Dorința unirii-sexuale şi a procreației, în lumea de pe pământ, degradează sufletul, impregnându-l de „abur umed" M.

Toate acestea se leagă mai mult sau mai puțin de anumite postulate pitagoreice: precăderea uscatului asupra umedului, ca şi a bărbatului asupra femeii (aceasta fiind mai umedă decât celălalt), a imparului asupra parului; uscatul este în raport cu elementul foc şi cu inteligența, umedul cu elementul apă şi cu materia. Aceeaşi concepție pare a se regăsi Ia Heraclit din Efes: omul care a băut prea mult, de pildă, îşi pierde rațiunea, pentru că şi-a înecat sufletul54.

„Nimfele naiade, conchide Porphirius, sunt deci sufle Lele care vin să se încarneze": nu sunt numite, de altfel, tinerele căsătorite nimfe? Aceasta este pentru că şi. Ele se pregătesc pentru procreația prin trup55.

Peştera homerică a nimfelor este consacrată în acelaşi timp naiadelor şi sufletelor. Şi diversele simboluri pe care poetul le-a plasat în peştera sa se aplică fie divinităților apelor, fie sufletelor în general56.

Mai întâi „craterele şi amforele de piatră"…Craterele şi amforele sunt de obicei de pământ ars şi servesc astfel ca simbol lui Dionysos şi vinului: ele sunt arse de focul olarului, tot aşa cum strugurele este copt de marele foc al lui Dionysos – soare. Însă aceste vase, nu sunt făcute aici din ceramică, ci din piatră: ele convin atunci de minune divinităților care domnesc pe ape, apele care picură sau izvorăsc din piatră.57.

Aceleaşi cratere sau amfore nu sunt mai puțin potrivite pentru sufletele care coboară pentru a se întrupa: Porphirius nu ne spune rațiunea, însă ea este uşor de înțeles: aceste suflete cad în regiunea materiei, ale cărei simboluri sunt apa şi piatra.

În interiorul grotei, urmează Ilomer58 – Porphirius înțelege „în interiorul amforelor şi craterelor' – se înalță imense coloane de piatră, războaie de țesut, pe care nimfele fabrică țesături vopsite în purpură de mare.

Această delicată muncă a nimfelor figurează munca sufletelor 59 țesându-şi corpul în jurul lor pentru a se întrupa.

În jurul acestui sch i t – stâlpii de piatră – se elaborează țesuturile cărnii cai formează corpul uman.

Draperiile aeriene p rare le fabrică nimfele din peşteră sunt vopsite „în purpură de mare"…Această purpură reprezintă sângele, al cărui rol este capital în producerea cărnurilor: din sânge îşi scot cărnurile substanța, prin acțiunea acestuia se formează. Nu se întâmplă la fel cu stofele purpurii? Lâna din care sunt țesute este mai întâi hrănită de sângele animalului iar vopseaua cu care sunt colorate este tot de origine animală, de vreme ce se extrage dintr-o scoică60.

Acest corp pe care sufletul-nimfă îl țese în jurul ei ca un veşmânt este cu adevărat „îneîntător pentru ochi”, cum spune poemul homeric. Porphirius nu se gândeşte să-l admire pentru frumusețea formelor sale ci pantru îmbinarea organelor sale şi pentru legăturile care îl uneşte atât de intim cu sufletul e>1.

În amforele de piatră din grota homerică, albinele îşi produc mierea; de ce aleg ele acess' loc straniu? Este un nou mister care trebuie elucidat.

Trebuie mai întâi să-i întrebăm pe teologi despre virtuțile mierii şi despre simbolismul său. Mierea este un antiseptic excelent care se aplică pa rănile care se cicatrizează greu. Era întrebuințată în misterele lui Mithra: în timp ce era vărsată peste mâinile inițiaților, aceştia erau îndemnați să rămână neprihăniți. Mierea era deci considerată ca un agent şi ca un simbol al purificării. Fără îndoială că în viața curentă, pentru a spăla o pată se foloseşte mai degrabă apa decât mierea... Însă în misterele Mithraice ale leilor, apa era proscrisă, ca un duşman al elementului purificator prin excelență, focul62.

Pentru a proteja de putreziciune cadavrul lui Patrocle, pe care Ahile se teme să nu-l vadă invadat de muşte şi viermi, Thetis varsă în nările mortului „ambrozie şi roşul nectar” 63. S-ar putea să fie vorba pur şi simplu de miere, „aşa cum au crezut unii”: iar Porphirius, propunându-şi să trateze chestiunea mai adine altă dată, face observația că mierea este şi ea un aliment divin şi că în fond culoarea sa este vecină cu culoarea roşie a nectarului.

Mierea, orice ar fi, conservă şi purifică: greci şi perşi, profani şi inițiați, toată lumea este convinsă de acest lucru.

Altă proprietate a mierii: poate juca rolul vinului (după ce l-a jucat p^ cel al apei) şi cufunda în beție pe cei care abuzează de ea. Porphirius ne citează ca exemplu istoria lui Cronos, aşa cum se putea citi într-un poem orfic.

Cronos, „sub frunzişul înalt al stejarilor”, se „îmbătase de produsul zumzăitoarelor albine”...Apoi adormise ca şi Poros în mitul platonician: acesta se îmbuibase de nectar (era un timp în care vinul nu era cunoscut încă). Zeus, sfătuit de către Noapte, profită de somnul tatălui său pentru a-l lega şi apoi îl mutilează.

La fel se purtase Cronos cu tatăl său Uranos şi îl lipsise de bărbăția sa, în timp ce cobora spre a se uni cu Geea. Această istorie este mult mai bine cunoscută decât prima.

Porphirius interpretează mitul orfic al lui Cronos ajutân-du-se de cel al lui Uranos: Orf eu, „poetul teolog”, a vrut să arate că „plăcerea înlănțuie pe zei şi îi antrenează spre procreere; odată aflați pradă plăcerii ei emit anumite puteri” 64. Acesta a fost cazul pentru Uranos: din sângele rănii căzut în mare s-a născut Afrodita. Nu ştim ce roadă a rezultat în cazul lui Cronos.

Porphirius insistă asupra paralelismului acestor două istorii. Şi iată unde vrea să ajungă: dorința de dragoste l-a pierdut pe Uranos, mierea l-a trădat pe Cronos. Mierea este deci echivalentul, sau cel puțin simbolul plăcerii pe care o încearcă sufletele în lucrările trupului şi în „coborârea în generațiune”65.

Iată degajate diversele simboïisme ale mierii: rămâne să fie aplicate nimfelor şi sufletelor, deoarece peştera cosmică este consacrată, aşa cum am văzut, în acelaşi timp divinităților şi sufletelor în trecere sprre reincarnare.

Pentru nimfe, nimic mai uşor: sunt nimfele apelor şi apa are aproape aceleaşi virtuți ca mierea: este incoruptibilă, purifică, concură la opera generațiunii (vehiculând sămânța). Homer a făcut deci bine că a pus în amforele do piatră din peştera sa nu apă, ci miere: în multe privințe cele două lichide sunt interşarijabile (i (i.

Cât priveşte sufletele, raporturile lor eu mierea nu lipsesc, cum vom vedea din seria apropierilor în care ne antrenează Porpliirius, într-o'cursă nebunească.

Mai întâi anticii numeau sufletele „albine" şi Sofocle vorbea de roiul zumzăitor al sufletelor care se înalță în aer. Dacă anticii se exprimau astfel, nu era doar p: ntru că sufietele, albinele sau fluturii aveau aripi, cum credeau profanii: ci psntru ca albina, producând mierea sa preaplăeută, este o „lucrătoare a plăcerii", iar suflt-tele sunt şi ele „lucrătoare ale plăcerii", atunci când cedează voluptăților trupeşti dorin-du-şi un corp.

Diferite divinități pe care teologia neoplatonică le pune să prezideze ia naştere şi la ' borârea sufletelor în trupuri, sunt şi ele în relații cu mieivy,; i albinele: aşa sunt Demețer, Core, Seleno. Anticii numeau... Ubine" pe preotesele Demetrei; ei numeau pe. Core „z-eița mierii"...Or, aceste. Divinități htoniene guvernau naşterea şi moartea tuturor ființelor. Anticii dădeau de asemenea numele de albina lunii, divinitatea generațiunii 67.

Însă p. nlru lună este mai mult clocit atât: ea este „taur" adaugă Porphirius 68 şi apogeul său după astrologi se află în semnal Taurului. Or, aibinelo au de asemenea o strânsă înrudire cu rasa bovină: ele se nasc, după cum se ştie, din tauri şi juninci în putrefacție 69. Sufietele merită aceiaşi epitet de „bougen. Eş' sau fiice ale vacii, fără îndoială vaca-Junâ 6-8* în fine, trebuie să ne amintim că „zeul a cărui naştere este numită în tainâ", zeu! Care în mistere simbolizează naşterea şi devenirea, poartă şi numele de „hoț de boi 7°"' (fără îndoială Hermes, cel care fură turma lui Apollon)71.

Dulcții mierii i se opune amărăciunea fierii: or, una simbolizează moartea (să ne amintim libațiile cu miere pe morminte) şi cealaltă viața. Un suflet care se întrupează biciuit de dorința trupească, este un suflet care moare. Un suflet prizonier în trup şi care cedează plăcerii, îşi pierde viața proprie; se poate spune că se omoară. El nu poate renaşte decât prin asceză şi suferință, amare fără îndoială, însă vivifiante, ca fierea însăşi, fierea a cărei excelență este îndestul dovedită de faptul că este oferită ca jertfă zeilor 72.

Prin sufletele care coboară în generațiune, unele, după ce au comis prostia inițială de a dori un trup, vor şti cu toate acestea, odată legate de trup, să trăiască în dreptate, pentru a reveni apoi în preajma zeilor. Doar a «estea merită să fie identificate cu albinele. Căci albinele sunt o spacie în cel mai înalt grad justă, un adevărat mcdel de viață socială; ele sunt sobre; sunt credincioase şi revin mereu la locul lor de origine; mai ales ele nu se aşază niciodată pe bob: ceea ce arată profunda lor aversiune pentru viața trupului, pentru generațiune, al căror simbol este bobul.

Bobul este una din puținele plante cu tulpina scobită pe toată lungimea sa, fără noduri. Bobul oferă sufletelor drumul cel mai direct, cel mai uşor pantru a urca în lumea naşterii şi a morții.

Aceasta era credința anticilor, spune Porphirius; este evident că se gândea la pitagoreici. Ne amintim de faimoasa lor interdicție: „să nu te atingi de bob” 74. Aristotel75 raportează diversele rațiuni imaginate pontru a justifica această stranie abținere. Explicația pe care o dă aici Porphirius, în direct raport cu credința în metempsihoză, este cea mai verosimilă: nu trebuie să se mănânce bob pentru că el conține sufletele morților care revin să se întrupeze pe calea acestei tulpini fără articulații, „fără genunchi” 76. Aceasta este, cum spune. A. Delatte, „o concepție destul de grosolană şi primitivă pentru a fi foarte veche” 77.

Porphirius atenuează aceste date prea materialiste: anticii, după opinia sa, considerau tulpina bobului ca un simbol al venirii pe lume al sufletelor şi nu ca un drum real al lor 78.

Pentru a reveni la albinele noastre din grotă, ele închipuie deci sufletele, însă numai sufletele drepte, grijulii să evite după moarte o nouă reîncarnare.

Să desprindem, în încheiere, principalele linii ale exegezei lui Porphirius: paştera homerică reprezintă lumea; nimfele naiade sunt în acelaşi timp divinitățile apelor şi sufletele care capătă un trup în această lume, aspirând aburi umezi. Nimfele țesând un văl purpuriu pa războaie de țesut de piatră sunt sufletele țesându-şi trapul de carne în jurul oaselor; albinele făcându-şi stup în craterele şi amforele de piatră sunt şi ele suflete: cpera albinelor este mierea, imaginea dulcții şi a plăcerii; opera sufletelor care intră în generațiune este'tot plăcerea.

— Plăcerea pe care o încearcă încar-nându-se şi apoi dcdându-se unirilor trupeşti, izvoare ale altor încarnări în lanț. Albinele nu pot, în fine, simboliza decât sufletele cele mai bune, cele care au dorința de a se reîntoarce definitiv în adevărata lor patrie.

Capitolul V

CELE DOUĂ PORȚI ALE PEŞTERII NIMFELOR ŞI CIRCUITUL SUFLETELOR INTRE PĂMÂNT ŞI STELE

„Peştera are două porți, pe una, cea dinspre miazănoapte, coboară oamenii; cealaltă-i înspre miazăzi; p? Ea nu umblă oamenii, ci zeii” 1. Deorece peştera este… Imaginea şi simbolul lumii”, trebuie să transpunem la scară cosmică cele două porți din nord şi din sud: una va fi tropicul Cancerului, cealaltă tropicul Capricornului.

Porphirius ne poartă acum înspre limitele lumii, pe urmele modelelor sale pitagoreice.

I. Porți şi tropice „Numenius şi prietenul său Cronius ne spun că se află iii cer două puncte extreme: tropicul de iarnă, la marginile de sud; tropicul de vară la marginile de nord. Tropicul ds vară este în Cancer; cel de iarnă în Capricorn” 2. Pentru a-l putea urmări pa Porphirius, trebuie să avem prezente în memorie câteva noțiuni de astronomie antică. In revoluția sa anuală în jurul cerului, soarele parcurge (sau pare să parcurgă) cele douăsprezece constelații zodiacale care jalonează ecliptica. Berbecul, Taurul, Gemenii sunt cele trei etape de primăvară; vara, vizitează rând pe rând Cancerul, Leul, Fecioara;

Balanța, Scorpionul, Săgetătorul marchează drumul său de toamnă; iarna, intră în Capricorn, Vărsător, Peşti3.

Dar î.2 ce numeşte Numenius Cancerul şi Capricornul cele două margini, de nord şi de sud, ale soarelui?

Semicercul, pe care îl descrie zilnic soarele deasupra orizontului nostru, nu trece, vara şi iarna, prin aceleaşi puncte de pe cer. După echinoxul de primăvară, traiectoria solară se deplasează zilnic spre nord: la solstițiuâ de vară, când soarele se ridică în constelația Cancerului, el a atins punctul extrem al derivei sale către nord: el pare să se oprească şi să se întoarcă 4. De acum incoio o va lua în fiecare zi mai către sud şi la tropicul de iarnă, când va intra In Capricorn, el va atinge curba cea mai sudică.

Dacă luăm în considerare poziția centurii zodiacale pe sfera cerească se vede că este oblică în raport cu ecuatorul: cele două semne echinoxiale, Berbecul, Balanța sunt singurele care taie ecuatorul; toate celelalte sunt fie dedesubt, fie deasupra; iar cele două constelații solstițiale, Cancerul şi Capricornul, se află una la extremitatea nordică a eclipticii, cealaltă la extremitatea sudică. Iată ce înțelege Numenius, când vorbeşte de tropicul de iarnă, „la marginile de sud" şi de tropicul de vară, „la marginile de nord".

În raport cu un observator din emisfera boreală, Cancerul, care este şi el tot boreal, este mai aproape decât Capricornul. Astrologii au pornit de la această impresie pentru a distribui planetele în diferite semn^ ale zodiacului şi a le atribui fiecăreia, ca domiciliu, una din constelațiile menajeriei cereşti: planeta lună, cea mai apropiată de pământ, a primit ca domiciliu Cancerul, cel mai apropiat şi el de Pământ; şi celei mai îndepărtate dintre plante, Cronos sau Saturn, i s-a dat ca domiciliu îndepărtatul Capricorn5.

Sufletele care vin la naştere pleacă din sfera stelelor fixe şi trebuie să umble până pe Pământ. Dar ele nu pot coborî din orice punct al cerului înstelat: ele pornesc din constelația cancerului. După moarte, sufletele care urcă în lăcaşurile cereşti iau o cale opusă: ele ajung la cerul stelelor fixe prin constelația Capricornului 6.

Cele două porți ale peşterii nimfelor simbolizează cele două treceri cereşti. „Una, la nord, permite oamenilor să coboare": să admirăm precizia lui Homer, „teologul" care vorbeşte prin simboluri. Cancerul este într-adevăr la nord şi sufletele care străbat această deschidere se îngreunează de efluvii mai mult sau mai puțin materiale la fiecare etapă a coborâşului lor prin sferele planetare pentru a primi în sfârşit pe pământ greoiul lor înveliş de carne. Aceste suflete care cad pe pământ din empireu nu mai sunt suflete pure: Homer are dreptate să spună „oameni".

Cealaltă poartă a peşterii, cea din sud, este „mai divină", după Homer: „prin ea nu intră oamenii, este o cale pentru nemuritori"...Ce exactitate admirabilă: într-adevăr sufletele nu urcă spre stele decât odată eliberate de trupul lor şi atunci sunt, dacă nu chiar zei, cel puțin ființe nemuritoare'.

L.-:'!: i «j: -:; -

II. Trecerile spre lumea cealaltă în mitul lui Er

Porphirius transcrie cu fidelitate doctrina lui Numenius. Avem dovada în comentariul lui Produs la Republica lui Platon. Proclus ne-a păstrat foarte

interesante extrase din Numenius; iar aceste citate – acest rezumat, mai degrabă – n3 îngăduie să constatăm atât exactitatea lui Porphirius, cât şi maniera în care Numenius îşi racorda eshatologia atât la miturile lui Homer cât şi la cele ale lui Platon8.

Ocazia tuturor acestor apropieri este comentariul la mitul lui Ev Pamphilianul, în cartea a X-a a Republicii. Er, fiul lui Armenios, mort pa câmpul de luptă şi înviat în a douăsprezecea zi, pa rug, a făcut o lungă călătorie în lumea cealaltă şi a asistat la judecata sufletelor: „Îndată ce sufletul său ieşise din trup, pornise la drum, împreună cu celelalte şi ajunseseră într-un loc minunat unde se găseau în pământ două deschizături alăturate, iar în cer, sus, alte două față în față cu ele. Între aceste două deschizături duble, tronau judecătorii" 9.

; Sufletele care vin la judecată urcă de pe pământ prin deschizătura din dreapta sau coboară din cer pe cea din stingă; cele care pleacă judecate, merg unele spre cer prin gura din dreapta, celelalte coboară către interiorul pământu-lui prin gura din stingă10.

Ceea ce Platon numeşte „cer" este, după opinia lui Numenius, sfera stelelor fixe. Iar cele două „guri" n din cer sunt pur şi simplu Cancerul şi Capricornul12.

Porphirius precizează şi el, în două rânduri, în Peştera Nimfelor, că cele două guri cereşti din mitul platonician reprezintă cele două constelații tropicale: „Iată deci cele două porți. Cancerul şi Capricornul, aşezate de către teologi; Platon spunea două guri" 13. Şi poşte câteva capitole: „(Platon) substituie două guri celor două porți" u.

Se poate observa că pa centura zodiacală, Cancerul şi Capricornul sunt opuse unul altuia, în vreme ce gurile platoniciene sunt alăturate15: însă această mică nepotrivire nu trebuie să-l fi tulburat nici o clipă pe Numenius. Urmarea exegezei sale va arăta că el nu cunoştea astfel de scrupule.

Pentru Platon, locul expierii sufletelor este situat în măruntaiele pământuiui: în mitul lui Er el se mulțumeşte cu o aluzie la acest loc subteran, de unde urcă sufletele „extenuate şi prăfuite" 1(i. Însă el l-a descris minuțios în Phaidon: ne amintim de acele fim ii de lavă, de noroi sau de apă înghețată, care-i cară pe vinovați (Cocytul, Pyriphlegeton-ul) şi de marele rezervor central, Tartarul, de unde pornesc toate curentele şi unde se reîntorc17.

În timpul lui Numenius, credințele se schimbaseră: infern sau purgatoriu, locuri de expiere, nu mai sini plasate în pământ, ci în aer18.

Numenius nu ezită să afirme că fluviile subterane ale lui Platon, Tartarul, desemnează pur şi simplu regiunea planetelor 19. Atâta fantezie îl indigna p? Proclus: şi efortul lui Numenius pentru a pune cap la cap datele lui Platon cu reveriile astrologilor i se pare rodul unei imaginații desfrânate, care se hrăneşte cu miraculosul şi neverosimilul M.

III. Cele două porți ale peşterii

După ce l-a tras pa Platon la sine, Numenius se întoarce spre Homer. Şi acesta a cunoscut Cancerul şi Capricornul: sunt cele două porți ale grotei nimfelor.

Regăsim aici, rezumată de Proclus, o exegeză asemănătoare din toate punctele de vedere cu cea a lui Porphirius. Acordul dintre cei doi martori ne garantează că niciunul dintre ei nu a trădat gândirca lui Numenius.

Iată poarta septentrională a peşterii, „drumul pe unde coboară oamenii", care corespunde Cancerului. Din nenorocire, lipsesc unele rânduri din opera lui Proclus tocmai la locul acesta, însă gândirea sa poate fi uşor regăsită 21.

Şi iată şi poarta meridională, „mai divină", ps unde nu este permis oamenilor să intre; este un drum rezervat nemuritorilor: „căci Capricornul, făcând sufletele să urce, dizolvă viaţa pe care o duceau în lumea aceasta printre oameni; el nu admite decât o viaţă nemuritoare şi divină" —.

IV. Galaxia şi poporul de vise

Peştera homerică a nimfelor nu este singurul pasaj care face aluzie la Cancer sau la Capricorn.

În cântul XXIV din Odiseea Hermes conduce pe lumea cealaltă sufletele pretendenților masacrați de Ulise. Itinerarul acestei călătorii trece prin „porțile soarelui şi norodul de vise" 23.

Aceste „porți ale soarelui" sunt pur şi simplu Cancerul şi Capricornul, după spusele lui Numenius24. Şi Porphirius, care îl reproduce, dă următoarea justificare, repetând lecția sa de astronomie: „Acestea sunt limitele cursei solare", între nord şi sud 25. Pentru ca exegeza să rămână rezonabilă trebuie să înțelegem bine acest plural pylai: el nu înglobează cele două constelații, ci se aplică fiecăreia din ele luată în parte; dacă nu, sufletele pretendenților ar trebui să treacă rând pe rând Cancerul şi Capricornul, la cele două extremități ale cerului.

Cât despre „poporul viselor", Numenius dădea o exegeză împrumutată din doctrina secretă a lui Pitagora: sunt sufletele morților adunate în Hades, iar Hadesul nu este altceva decât Galaxia 26.

În Comenlarii la Visul lui Seipio, Macrobius, a cărui strânsă înrudire cu Numenius care-l rezumă pe Produs şi cu Porphirius din Peştera Nimfelor a fost subliniată27, explică lucrurile într-un fel mai precis dar uşor diferit: regatul lui Hades nu este propriu-zis Galaxia, ci se întinde de la Galaxie în jos. Căci părăsind Calea laptelui pentru a străbate sferele planetare, sufletele încep să moară: naşterea unui om nu este moartea unui suflet? 28.

Galaxia taie zodiacul în două puncte şi tocmai în Cancer şi Capricorn29. Sufletele chemate să se nască – după ce au parcurs, după Numenius, roata de diamant a zodiacului de la tropice la echinoxii şi de la echinoxii la tropice30 — îşi încep coborârea în clipa în care părăsesc Cancerul, la intersecția acestuia cu Galaxia31. Ele sorb uitarea, însoțitoarea beției, din cupa lui Dionysos, constelație aşezată între Cancer şi Leu (această cupă joacă rolul tradiționalului râu Lethe şi al fluviului Ameles din Platon). Deja ele nu mai sunt puncte luminoase, suflete stele: alungite, evazate în formă de con, ele au pierdut divina unitate a sferei. Ele vor rădea prin cercurile planetelor, primind în trecere de la fiecare clte o facultate: de la Cronos, inteligența discursivă, de la Zeus forța p ntru acțiune, de la Ares înflăcărarea şi impetuozitatea, de la Soare sensibilitatea şi imaginația. Afrodita le încarcă cu dorințe şi pasiuni, Hermes le

oferă clarul exprimării gândirii, luna puterea de a zămisli şi dezvolta trupurile32.

Astfel sufletele căzute din ceruri în închisoarea trupului au început să moară mult înainte de a atinge pământul: păsărind Galaxia ele au pătruns în imperiul morții, în Hades.

Despre Galaxie anticii cunoşteau diverse ipoteze: intuiția genială a lui Democrit găsise deja explicația ştiințifică: o mulțime nesflrşită de mici stele foarte apropiate care, formând o dâră deasă într-un spațiu foarte strimt şi confun-dându-şi luminile, formează un fascicol de lumină continuă" 33. INumenius, atent mai ales la corespondențele mistice, nu se gândeşte decât la aspectul lăptos al acestei căi cereşti: Galaxia îşi datorează numele laptelui, prima hrană a noilor născuți, adică a sufletelor căzute în lumea generațiuniisi. Este acelaşi lapte care se varsă ca libații pentru evocarea sufletelor – laptele p3 care natura îl aduce în sinul mamelor de cum se întrup3ază un suflet35.

V. Porțile soarelui

Lăsând în galaxie... Norodul viselor", să revenim la porțile soarelui. Ele au suferit o curioasă translație, pa care trebuie să o explicăm.

Aceste porți sunt evident, în poezia homerică, punctele de trecere ale soarelui răsărind în zori din lumea inferioară sau apunând seara. Dar cum au devenit răsăritul şi apusul, nordul şi sudul, la Numenius şi Porphirius?

Această schimbare este legată de evoluția credințelor despre lăcaşul sufletelor. Răspândirea astrologiei chaldeo-asiriene în lumea elenistică adusese o primă deplasare a infernului3': el fusese scos din măruntaiele pământului pentru a fi găzduit în emisfera inferioară. Pseudo-Platon în Axiochos (sec. I î.e.n.) reunea la hipogeu marea adunare a umbrelor 37. La acea dată trebuie că se considera că sufletele coboară în emisfera inferioară p-3 acelaşi drum pj care îl urma soarele la asfințit; că ele urcă prin poarta soarelui-răsare; că naşterea şi moartea omului corespund cu naşterea şi moartea zilnică a soarelui, cu horoscopul şi cu apusul.

Însă horoscopul şi apusul erau legate pe de altă parte de Capricorn şi de Cancer, în doctrinele astrologice. După Firmicius Maternus, prima zi a lumii, când s-au pus în mişcare toate astrele a fost o zi de vară: soarele se înălța în Cancer. Prima aurora a văzut Cancerul la răsărit şi Capricornul la apus B8.

Aşa era justificată apropierea Cancerului cu înălțarea sufletelor şi intrarea soarelui în emisfera noastră precum şi legătura Capricorn – apus – plecare a sufletelor spre lumea cealaltă.

Foarte repede însă această credință avea să se lovească de ştiința astronomică, care învăța revoluția soarelui în jurul pământului. Teoria „antipozilor" cunoscută deja în vremea lui Platou, susținută de Eratosthen.es, Crates din Mallos, Posidonius, se impusese în epoca. Elenistică09.

Dacă emisfera inferioară este luminată de soare în timp. Ce noaptea cuprinde propria noastră emisferă, ea nu mai poate servi de lăcaş întunecos sufletelor morților. Li a© caută un alt loc: şi am văzut cum în secolul II o.n., Nume-nius punea în sfera stelelor fixe paradisul platonic şi în sferele planetare locurile de expiere. Se continuă însă să se repete că porțile de intrare şi de ieşire a sufletelor sunt Cancerul şi Capricornul.

Totuşi Numenius aduce doctrinei două modificări esențiale, care îi parmit să-şi armonizeze concepțiile atât cu mitul homeric al peşterii nimfelor cât şi cu datele ştiinței.

Astronomia proclamă că tropicul Cancerului este mai „ridicat" şi aflat mai la nord decât cel al Capricornului; iar descrierea peşterii nimfelor numeşte poarta de nord, poarta coborârii oamenilor. Numenius stabileşte ecuația: Cancer= nord = coborârea în lumea generației. Noi vom vedea mai departe şi alte corespondențe pitagoreice între nord, frig, generațiune; îrtre sud, căldură, disoluția corpurilor, corespondențe care desigur că îi păreau lui Numenius tot atâtea dovezi în sprijinul tezei sale.

În loc să urce pur şi simplu din emisfera inferioară prin Cancer sau prin poarta soarelui-răsare, sufletele, la Numenius şi Porphirius, descind din zodiac prin cea mai de. Sud dintre constelațiile prinse pe centura eclipticii; în loc să coboare sub pământ pe calea soarelui-apune, aceleaşi suflete urcă îri Empireu prin Capricorn, semnul cel mai meridional al zodiacului. Grație acestor două retuşuri, acestei translații care transformă occident-orient în nord-sud, acestei inversiuni prin care sufletele coboară în lumea sensibilă în loc să urce, toate exigențele sunt satisfăcute şi'speculațiile astronomilor sunt în perfect acord cu misterioasa „teologie" a poemelor homerice.

VI. 0 exegeză anterioară a peşterii nimfelor

Scoliile ne-au păstrat o exegeză a peşterii nimfelor care se deosebeşte destul de mult de cea a lui Porphirius şi a lui Numenius şi pare să corespundă unei eshatologii mai vechi: autorul acestei exegeze aşeza încă sufletele morților fie în pământ, fie în emisfera inferioară40.

Într-adevăr, deşi este de acord cu Porphirius şi cu Numenius pentru a face din peşteră o imagine a lumii şi a vedea în nimfe şi albine simbolurile sufletelor, dă o interpretare divergentă celor două părți. El face din poarta de nord cea prin care ies trupurile în momentul naşterii; iar din poarta de sud, cea prin care intră sufletele când s-au despuiat de corp şi şi-au regăsit condiția de ființe nemuritoare. Aceasta se datoreşte faptului că se plasează în perspectiva lumii celeilalte: trupurile, adică sufletele care coboară țentru a se încarna, ies din hipogeu pentru a intra în lumea celor vii; sufletele despărțite intră din nou sub pământ când ies din viață.

Această formă primitivă de exegeză se afla într-un acord mai strâns cu mitul platonician din cartea a X-a a Republicii. După ce şi-au ales „modelele de viață", sufletele, după povestirea lui Er Pamphilianul, se duc în câmpia Lethe şi poposesc pe malul fluviului Ameles: ele beau din apa sa, uitând de trecutul lor şi adorm. În mijlocul nopții, izbucneşte zgomotul tunetului, pământul se cutremură: la acest semn sufletele se avântă dintr-o dată din toate părțile în „sus către generațiune, sărind ca nişte stele"41.

În felul acesta sufletele văzute de Er urcă de pe pământ. Numenius va forța acest text pentru a-l pune de acord cu credințele sale: el va putie aceleaşi suflete să coboare din cer în drumul lor spre general iunei2.

Exegeza simbolică a grotei nimfelor, anterioară lui Nu-menius, era mai apropiată de Platon: sufletele ieşeau din pământ sau din emisfera inferioară.

Încă Numenius inver-sând lucrurile se află într-o mai strânsă concordanță cu Homer, cu poarta din nordul peşterii prin care coboară oamenii…

Cum s-a născut ideea de a ataşa la descrierea homerică a peşterii nimfelor un astfel de simbolism? Oare în şcoala pitagoreică a lui Philolaos s-a încercat prima oară acest lucru, aşa cum sugerează A. Delatte? 43

Totul lasă să se creadă mai degrabă că acest simbolism a fest elaborat după Platon şi în perspectiva ideilor platoniciene.

Esențialul acestei exegeze constă în două puncte: lumea în care ne trăim viața trupului este asemănătoare cu o grotă obscură; intrăm cu trupurile prin poarta naşterii, ieşim suflete pure, prin cea a morții.

Or, cele două puncte se pot scoate chiar de la Platon. Alegoria cavernei, în care prizonierii sunt înlănțuiți în umbră, aşa cum este sufletul nostru în lumea senzațiilor, a fixat odată pentru totdeauna axioma că domiciliul nostru terestru este o peşteră, o grotă. Mitul din Phaidon afirmă că noi de fapt nu locuim adevărata suprafață a pământului ci un fund, o scobitură, acoperită de un strat de aer murdar, de o boltă de ceață care ne ascunde adevăratul cer44.

Naştere şi moarte – intrarea şi ieşirea din caverna lumii – fuseseră astfel materializate de Platou: mitul lui Er vorbeşte de patru deschizături, opuse două câte două: de fapt fiecare suflet nu întrebuințează decât două din aceste treceri, unul panlru a veni pa lume, asociat deja cu un trup, cealaltă pentru a pleca, singur, în lumea cealaltă, la locul de ispăşire sau de fericire, după cum a decis judecătorul morților.

Ni se pire temerar să-i situăm în linte de Platon pe primii exegeți ai grotei homerice a nimfelor, cei despre care vorbeşte Porphirius în capitolul 4, „anticii" care considerau deja ca o muncă foarte dificilă descifrarea simbolurilor grotei. Nu vom îndrăzni să-i plasăm nici măcar înainte de Plutarh: Viața şi poezia lui Homer, care a păstrat mai multe alegorii de origine pitagoreică – cea a Circei, mai ales, legată de metempsihoză – nu face nici o aluzie la peştera din lthacâ. Plutarh însuşi, foarte la curent cu tot ce era în legătură cu pitagorismul, nu spuns mai mult. O operă de exegeză ca aceasta, atât de amplă, atât de caracteristică, pare greu să fi rămas în umbră mai multe secole.

E mai prudent deci să tragem concluzia cu prima versiune exegetică a pjşterii nimfelor a mijit între Plutarh fi Numenius, precedându-l pa acesta ce! Pat în ou uu secol: >. '

VII. B'Di'eas şi Notos: naşterea şi moartea

Comorile de simbolism ascunse în p oşteni nimfelor sunt nenumărate:] Porphirius nu mai sfârşeşte dezvăluindu-ni-le! Să trecem peste calendarul roman şi cel egiptean; să aruncăm doar o privire lui Mithra călărind taurul Ai'roditei, cu pumnalul Berbecului în mină, în apropierea cercului echinoxial4(>. Teologia lui Boreas şi Notos ne interesează mai mult, deoarece se leagă strâns de poezia homerică.

Trebuie să revenim la text, la descrierea mistică a grotei, pentru a percepe noi rezonanțe. Ce spune Homer despre cele două pjrți? „Una se află în partea iui Boreas. Cealaltă în partea lui Notos…" 47.

Sufletele care coboară pentru a se încarna vin deci cu suflul lui Boreas şi cele care zboară de p3 pământ pleacă spre Notos. Sufletele au de altfel

raporturi strânsecuvinturile: sufletul nu este decât o varietate de suflu, de pneuma, sau cel puțin antrenează odată cu, el o ptitumaiH.

Discipolul lui Plotin, care se află aici în prezența unor credințe pitagoreice venite din vechiul fond popular, pare iiior reticent la începutul acestei expuneri: sufletul este cu adevărat de aceeaşi natură ca suflul vinturiior? „Unii au crezut acest lucru", are el grijă să precizeze. Însă mai departe vorbeşte aşa cum ar fi vorbit pitagoreicii Numenius şi Cronius, fără să-şi reînnoiască precauțiile de limbai.

Această înrudire între aer şi suflet merită să ne oprim asupra ei. Limbajul însuşi făcea pentru un grec sesizabilă această înrudire: Psyche şi pneuma sunt literalmente im.

— Suflu"; şi aceasta a fost o idee care a rămas viabilă de-a lungul întregului elenism. Platon insistă asupra credinței, foarte răspândită în vremea sa, că sufletul exală din om odată cu ultima suflare, că este luat şi purtat de vint, mai ales dacă omul moare într-o zi de furtună49. Suidas ne povesteşte că atenienii, înainte de căsătorie, ofereau sacrificii şi îndreptau rugi către Tritopatores, pentru a obține fecunditatea căminului50. Or, Tritopatores sunt sufletele strămoşilor devenite spirite ale aerului care plutesc în vânt, aşa cum au arătat Lobeck şi Rhode51.

Suflul vântului este cel care pătrunde în noul născut, odată cu prima inspirație şi alcătuieşte sufletul său. Aşa gândeau orficii după cum relatează Aristotel: „sufletul pătrunde din univers în ei când respiră, adus de vânturi" 52. Mulți filosofi profesau opinii apropiate: pentru Diogene din Apollonia respirația întreținea sufletul şi gândirea, aşa cum am avut ocazia să menționăm M. Şi se ştie că în ochii lui Chrysippos pneuma rămâne un „suflu".

Ideea că aerul exterior furnizează sau doar vehiculează suflul vital, sau sufletul, şi-l alimentează prin respirație M, era sprijinită de Democrit prin câteva versuri homerice G5, care capătă în acest, mod o altfel de forță. Andromaca leşină la vestea morții lui Ilector: ea „îşi recapătă suflul" şi prin aceasta, thymos-v (saxi principiul vital) revine în pieptul său" 5"...La fel Ulise îşi recapătă viața şi sufletul recăpă-tându-şi suflul, după epuizarea provocată de îndelungatul său înot 57.

Un curent de aer proaspăl ii reînsufleţeşte pe cei care şi-au pierdut cunoştința: Homer cunoştea acest adevăr experimental. Când Sarpjdon leşină Ia rădăcina stejarului lui Zeus în timp ce „mândrul Pelagon ii smulge din coapsă lancea de frasin", iată că „suflul lui Boreas, suflând peste el, îi cuprinde inima sleită de puteri" 58.

Acest pasaj oferă autorului Peşterii nimfelor dovada că Boreas este vântul vieții. Este deci firesc ca sufletele menite să însufleţească trupurile pe pământ să coboare din regiunile boreale în tovărăşia lui Boreas59.

Răceala lui Boreas care îngheață şi cristalizează apele, exercită asupra sufletelor o acțiune analogă: ea le „solidifică"' întrucâtva şi le „fixează în frigul naşterii terestre" 6n.

Suflul cald al lui Notos, dimpotrivă, topeşte gheţurile şi evaporă lichidele: el disociază de asemenea sufletele de trupurile lor şi le trimite în căldura lumii

divine. Sufletele care pleacă de pe pământ merg către regiunile de unde suflă Notos 61.

Ba mai mult: suflul lui Boreas poate singur să lase grele iepele, aşa cum povesteşte Eneas duşmanului său Ahile. T Iepele regelui Erichtonios păşteau în mlaştini când „Boreas le-ndrăgise şi luând chip de armăsar cu coamă întunecată, se-mpreună cu ele" 62. Mânzele care s-au născut din această împreunare miraculoasă aveau, desigur, agilitatea vântului, alergau peste spicele câmpurilor fără să le rupă vârfurile, alergau pe creasta valurilor… Aceasta dovedeşte cel puțin că Homer îl considera pe Boreas drept un principiu de fecunditate. Nimeni altul nu putea fi mai potrivit pentru a însoți sufletele pe drumurile naşterilor63.

VIII. Poarta de sud. Simbolismul porții

Că poarta de sud a peşterii din Ithaca este rezervată Nemuritorilor, aceasta este în acord, după Porphirius, cu obiceiul religios de a atribui sudul divinității şi de a trage la amiază perdelele templelor: la ora la care soarele coboară către sud, intrarea sanctuarelor trebuie închisă pentru oameni64.

Acest pasaj deconcertează la prima vedere: nu mai regăsim aceleaşi concordanțe ca mai înainte; grila descifrării s-a schimbat.

Când ni se descria călătoria sufletelor din Cancer pe pământ şi de la pământ la Capricorn, „nemuritorii" admişi să treacă poarta lui Notos nu erau zeii, ci sufletele eliberate de trupurile lor. De data aceasta „nemuritorii" sunt zeii înşişi. Cât prive'şte „înclinarea zeului-soare spre sud" în care Porphirius vedea cu altă ocazie, pe urmele lui Numenius, coborârea anuală a soarelui spre tropicul Capricornului, ea se aplică aici cursei zilnice a zeului. La amiază, zeul-soare este la sud, chiar pe pragul faimoasei porți a lui Notos: oamenii nu pot în acel moment să-i abordeze pe Nemuritori în sanctuarele lor…

Deducția nu este prea riguroasă: Homer spune că Poarta meridională este cea a zeilor şi intrarea ei este oprită oamenilor; şi se deduce că: „atunci când soarele se află pe pragul porții meridionale (a cerului), intrarea (templului) este opriți oamenilor".

Avem aici fără îndoială vestigiile exegezei anterioan atestată de scolii, exegeză în care nu intervin de loc Cancerul şi Capricornul. Numenius şi Porphirius au păstrat datele antice, fără să se preocupe de disonanță.

Vechii pitagorei, ne spune Porphirius, aveau un respect sfânt pentru porți: pe pragul unei porți trebuia totdeauna păstrată tăcerea. Porphirius, care caută să întemeieze pe rațiune vechile akousmata, ne spune că înțelepții din Grecia şi din Egipt vroiau prin această tăcere să cinstească divinitatea, al cărei simbol este poarta, cea care înseamnă intrare şi început 65. H omer, o dată mai mult, serveşte de dovadă şi de garanție. El ştie bine că porțile sunt sacre. Tatăl lui Meleagros, Oineus vrea să-l înduplece pe tânărul erou, supărat şi închis în camerele sale: Homer ni-l arată atunci pe bătrân, care, apucând „de uşă şi zguduind-o puternic li ruga în deznădejde pe viteazul Meleagru" 66.

El zgâlțâie poarta pentru a i se deschide? Nu: este vorba de un gest ritual de suplicație; aşa cum atingem bărbia sau genunchii celor pe care-i implorăm, Oineus se străduie să-l înduplece pe fiul său invocând această poartă sacră.

Homer a pus porți chiar şi în cer67: Orele, păzitoarele acestor deschideri cereşti, aşază şi scot, rând pe rând norii deşi care țin loc de panouri68. Ştim astfel că este vorba deporțiîe soarelui.69. Şi să nu uităm porțile grotei nimfelor70, de unde am plecat.

IX. Cele două porți: simbolismul dualității

Homer atribuie peşterii nimfelor nu o deschidere, ci două. Cunoscând valoarea mitică a porții, el cunoaşte la fel de bine valoarea întrucâtva mistică a lui „doi", sau dacă preferăm a alterității, a diferențierii.

Natura este un arbore imens în care fiecare creangă se împarte, dând naştere la alte două şi fiecare din acestea la încă două şi tot aşa la infinit. Există, de exemplu, lumea spiritului şi cea a materiei: şi aceasta din urmă cuprinde lumea stelelor fixe şi cea a planetelor… Există răsărit, apus; dreapta, stingă; noapte, zi… Şi toată gama opozițiilor pitagoreice. De altfel lupta contrariilor este cea care dă naştere oricărei armonii: în liră ca şi în arc, corzile şi lemnul sunt întinse în sens invers şi echilibrul forțelor lor permite țâşnirea muzicii sau zborul săgeții.

Marea opoziție rămâne cea între „bine şi rău"…Homer a exprimat-o în imaginea celor două chiupuri, a celor două butoaie în care Zeus îşi bagă mâna pentru a distribui oamenilor bucuriile şi necazurile 71. Platon a reluat în Gorgias imaginea chiupurilor pentru a o aplica sufletelor: unele bine închise şi pline cu tot felul de lucruri bune, altele găurite ca un ciur care lasă totul să curgă72.

Platon sau Heraclit din Efes… Pitagora sau Pherekyde din Syros, toți sunt de acord cu Homer. Iar prin dubla poartă a peşterii nimfelor, Porphirius va trece bucuros toate doctrinele vechilor filosofi sau teologi. Metoda simbolică îngăduie orice fel de apropiere: simpla cifră „doi" (peştera are două intrări) deschide perspectivele lui Timaios asupra sufletului lumii, compus din Acelaşi şi din Altul… Binele şi răul te fac să te gândeşti la cele două chiupuri ale lui Zeus, acestea la butoaiele găurite ale lui Callicles din Gorgias, la cutia Pandorei din Hesiod…

Acelaşi şi Altul: s-ar zice că Porphirius, scriind Peştera Nimfelor s-a lăsat târât rând pe rând de cei doi daimoni plato-nicieni. Odată raționamentul, plecând de la un postulat de simbolism, se dezvoltă cu rigoare şi autorul rămâne pe calea aleasă; altădată Porphirius face cele mai stranii apropieri, execută fel de fel de piruete de spirit, pentru a cădea în final întotdeauna peste Homer…

În apropierea peşterii, în capul portului, înfloreşte un măslin, acesta închipuie pe Atena, înțelepciuna divină. Dumnezeu este în acelaşi timp separat şi aproape de creația sa, ca măslinul de peşteră73.

La rădăcina măslinului Ulise va delibera cu zeița asupra felului în care să scape de pretendenți… Ulise sau sufletul luminat de înțelepciunea lui Dumnezeu, căutând să se dezbare de duşmanii care sunt pasiunile74.

Ceea ce ne dezvăluie Porphirius la sfârşitul tratatului său nu mai este exegeza grotei nimfelor, ci cea a întregii Odisei. Noi am analizat-o într-un alt capitol.

Capitolul VI

SUFLETUL PRIZONIER AL TRUPULUI

Ajuns la capătul expunerii sale, Porphirius crede că vede ochii râzători, increduli, clătinarea capului cititorilor săi neconvinşi. „Acestea nu sunt, exclamă el, interpretări forțate, reverii ale unor spirite subtile. Să ne gândim ce forță de pătrundere a avut înțelepciunea antică şi cea a lui Homer… Şi să ne dăm seama că poetul a ascuns, sub ficțiunea mitului, imaginea realităților divine" 75.

Homer nu a ascuns nimic în peştera sa în afară de căldările şi trepiedele lui Ulise. Insă Porphirius, în urma lui Cronius şi Numenius a umplut eceastă ascunzătoare de minuni pitagoreice. Homer a crezut că vede pa nimfe țesând în apropierea stalactitelor. Numenius şi Porphirius, au mărit umila peşteră până la dimensiunile lumii, i-au înălțat porțile până la stele şi i-au populat penumbra cu roiul sufletelor care vin să se încarneze în sâmil obscur al materiei.

Adevărata viață începe odată cu moartea, iar ceea ce numim viață, pe pământ, este o stare de moarte: „trupei este un mormânt al sufletului".

Formula, care i-a plăcut lui Socrate în Gorgias de Platonl, este un motiv pitagoreic. Clemens din Alexandria îi atribuie paternitatea lui Philolaos 2. În orice caz, Platon a lansat-o în domeniul public.

Scrutând vocabularul poemelor homerice, pitagoreicii (avem toate motivele să credem că ei sunt aceia) au descoperit urmele acestei concepții. Homer, remarcă ei, nu întrebuințează acelaşi termen pentru a desemna trupul viu şi trupul fără viață: trupul unui om viu este numit întotdeauna demas, deoarece este dcsmos-ul sufletului, lanțul, închisoarea sa. Pentru a desemna un corp inert, un cadavru – cele ale pretendenților în palatul lui Ulise, cel al lui Elpenor în palatul Circei – el întrebuințează cuvântul soma: el ştie bine că trupul, după zborul sufletului, nu mai este decât un sema, o piatră funerară, un cenotaf, o relicvă a persoanei dispărute 3.

Pitagoreicii au căutat simbolul captivității sufletului în lanțurile trupului, în două scene ale Odiseei: nimfa Calypso reținându-l pe Ulise în fundul peşterilor sale; plasa lui He-faistos strângând între ochiurile sale pe Ares şi pe Afrodita.

I. Ulise şi Calypso

Eustathius este singurul care a păstrat alegoria lui Calypso 4.

Numele însuşi al nimfei părea să o predestineze acestui rol de temniceră: Calypso – cea care ascunde, după jocul de cuvinte al lui Eustathius – îl ține pe Ulise închis în grota sa, departe de patrie şi nu se hotărăşte să-l elibereze decât după un ordin divin. In acelaşi fel trupul ține sufletul prizonier în el, aşa cum scoica 5 învăluie perla.

Exegeza platonicienilor notase şi aici, subtile armonii între poezia odiseeană şi filosofia din Timaios: descrierea mitică a insulei în care locuieşte Calypso părea se că întâl-neşte cu unele considerații platoniciene despre condiția trupului în care zeii introduc sufletul, după ce l-au modelat.

Insula lui Calypso este acoperită de păduri6: dar arborele, din care omul îşi face corăbiile, casa, mobilele, este simbolul materiei brute; şi mai mult decât simbolul: şi în greceşte şi în latineşte numele materiei este acelaşi cu al pădurii.

Or trupul nostru este „materie”…Mai mult, este o materie impregnată cu lichid (hygron), ca insulele scăldate de mare.

Insula lui Calypso, precizează Homer, se situează „între două valuri” 7. Or Platon, în Timaios, notează că trupul este supus unui permanent aflux de hrană, care îl îneacă şi care apoi se scurge, ca un val care se retrage 8.

Astfel că în prima perioadă cât este închis în trup, după naştere, sufletul îşi vede frumoasele mişcări circulare, analoge cu cele ale sferelor, complet tulburate de aceste valuri hrănitoare. Fluxul şi refluxul necontenit paralizează raţiunea şi trupul însuşi este incapabil să-şi coordoneze mişcările.

Trupul primeşte, în plus, impresiile simţurilor: obiectele exterioare, loviturile, sunetele, lumina, toate îl atrag şi îl tulbură mult mai profund, ne spune Timaios, decât valurile de mâncare şi băutură. Senzaţia este un şoc; un asalt al lumii exterioare asupra organismului nostru şi chiar numele său înseamnă „elan impetuos” 9.

Insula nimfei, ne spune Eustathius, insula bătută pe cele două feţe ale sale de furia valurilor simbolizează trupul nostru, de care se izbesc, din toate părţile, miile de valuri ale impresiilor exterioare, ale „pasiunilor” în sensul primar al cuvântului.

Insula lui Calypso e aşezată „pe buricul mărilor” l0: pasiunile care aduc cea mai mare tulburare organismului nostru şi deci şi sufletului nostru, îşi au sediul în regiunea pântecului şi buricului: toate dorinţele noastre animale pornesc din această troacă de care zeii au legat sufletul inferior.

Pământ îmbibat de apă, măturat de fluxul şi de refluxul alimentelor, bătut de violentul val al senzaţiilor şi pasiunilor, aşa este această insuliţă de materie în care este ascuns şi prizonier sufletul nostru.

Ulise a avut multă greutate să se desprindă de nimfa cârlionţată pe lângă care existenţa avea oarecare dulceaţă: abia datorită intervenţiei lui Ilerm.es a reuşit să-şi zdrobească lanţurile aurite, pentru a reveni în patria sa, lângă Penclopa.

Eliberarea de Calypso înseamnă dezlegarea piedicilor trupului: se poate ajunge la aceasta cu ajutorul lui Hermes, cu sprijinul raţiunii 11. Rccâştigarea patriei înseamnă ajungerea în lumea ideală, cea a gândirii. Trebuie ales între Calypso şi Penelopa – între viaţa trupqaâcă şi cea filosofică.

Ulise nerăbdător să părăsească insula nimfei, Ulise plângând pe mal, este imaginea filosofului nerăbdător să scape de lanţurile trupului: sufletul înţeleptului nu poate suferi să fie închis în acest înveliş.

Tot aşa, prin gândire, el se află deja departe de această colibă, de acest bordei care este trupul (Calypso aminteşte de Kalybe): rămânând până în clipa morţii prezent în „ascunzătoarea” sa sau sub „vălul” cărnii, el se află deja în drum spre frumosul ţinut al ideilor pure.

Alegoria lui Calypso devine astfel unul din clementele de bază ale exegezei platoniciene a lui Homer. Numenius şi Cronius, pentru care aventurile marine ale lui Ulise simbolizează tribulaţiile sufletului rătăcit în generaţiune 12, nu dăduseră deja lui Calypso un simbolism analog? Ar fi uimitor ca un subiect atât de bogat şi de uşor să nu fi fost exploatat încă de la începuturile neoplatonismului. Fără a face vreo aluzie precisă la Calypso şi la insula sa,

Porphirius semnalează că valurile mării reprezintă materia pentru şcoala lui Numenius. Este destul de aproape de această insulă „între două valuri” 13.

Indiferent de vechimea acestei alegorii, triunghiul „Homer, Pitagora, Platan” se constituie încă o dată: Timaios, după datele căruia se aliniază Calypso şi Odiseea, reprezintă deja un fel de colaborare între Platon şi Pitagora.

II. Ares şi Atrodita

Un alt mit, cel al dragostei adultere dintre Ares şi Afrodi-ta, atât de ocărită de Platon pentru caracterul său necuviincios, a părut neoplatonicienilor şi neopitagoreirilor că traduce de minune ciudățenia raporturilor dintre trup şi suflet, în starea de întrupare.

Cea care este în întregime grație şi frumusețe. Afrodita, s-a îndrăgostit de brutalul şi sângerosuâ Ares. Mister al sufletului: el plutea în eter, liber şi pur şi într-o bună zi a dorit să se unească cu un trup de carne şi sânge. Această unire monstruoasă a unui suflat etern cu un trup pieritor, a fost, îngăduită de demiurg, a fost într-un anume fel pecetluită, cel puțin pentru un timp.

Suflet şi trup sâiit astfel strâns legato prin rețeaua nervilor, venelor, arterelor, ca şi cei doi amanți de către plasa lui Hefaistos.

Această plasă a fost făurită de către divinul şchiop pe nicovala sa cea marc şi aşezată în camera sa: o întreagă rețea de lanțuri la picioarele palului; o altă rețea în tavan la fel do subțire ca o pânză do păianjen 14. Abia apucaseră cei doi vinovați să se culce că au şi fost înlănțuiți şi paralizați în cursă ls.

În acelaşi fel lasă demiurgul sufletul, care îi aparține, să se dăruiască trupului la care aspiră în tulburarea sa. El însuşi le pregăteşte lanțurile şi vor rămâne legați până cmc! Moartea, distrugând po unul, va elibera pe celălalt.

Nu avem, pentru reconstituirea acestui mit, decât un text foarte scurt al retorului Aristides Quintilianus (sec. II e.n.): „Ilomer numeşte sufletul Afrodita şi trupul Ares, deoarece trupul este cu totul îmbibat de sânga. Cu astfel de legături demiurgul, numit Hefaistos de Ilomer, înlănțuie sufletul”16. Exegeza legăturilor cere unele precizări. Sufletul care descinde din sfera stelelor se încarcă cu diverse efluvii traversând cercurile planetare. Macrobius, am văzut 17, vorbeşte de puteri sau facultăți primite de la planete. La Aristide Quintilianus este vorba de contururi luminoase 18 – ca nişte linii de forță magnetica 19 – cu care încetul cu încetul se înveleşte sufletul. Acestea formează cu timpul o rețea ovoidă, care descrie contururile viitoare ale trupului omenesc.

Aceste fire de lumină, țesute în spațiu, vor deveni pe pă-mânt, după întrupare, rețelele venelor, arterelor, nervilor. Iată ce figurează, cu exactitate, capcana cu ochiuri fine, sub care Hefaistos înlănțuie cuplul de îndrăgostiți20.

Întrevedem fără greutate toate interpretările pe care le puteau scoate „teologii” din diversele aspecte ale mitului. Scena ps care se desfăşoară adulterul mistic este însăşi camera lui Hefaistos, pe care a construit-o cu mina sa: tot aşa, lumea devenirii unde sufletul coboară pentru a se cufunda în materie este opera demiurgului.

Cei doi amanți nu vor fi dezlegați decât la intervenția lui Poseidon. Sufletul este eliberat atunci când trupul se dezagregă iar acesta aparține lui Poseidon, zeul materiei.

Ares şi Afrodita… Istoria banală s-a idealizat; cărbunele a căpătat strălucirea şi tăria diamantului. Numai este vorba de cuplu adulter, nici de soț înşelat, ci doar de trup şi de suflet, prinse împreună în capcana vieții.

—

Capitolul VII

ARMONII PITAGOREICE. MUZICĂ ŞI SIRENE

Prinț decăzut, sufletul nu trebuie să se resemneze cu condiția sa, nici să coboare la rangul acelui paria cu care s-a unit. El trebuie să se separe, să se smulgă de el prin asceză, care e o moarte, deci o eliberare anticipată. După Platon, sufletul nu trebuie lăsat să se răspândească în tot corpul, ci trebuie adunat, condensat luptând împotriva plăcerilor şi pasiunilor 1. (Micii vor să întărească în suflet elementul divin şi să-l omoare pe cel titanic – trista moştenire a stă-moşilor noştri Titani, ucigaşii lui Dionysos Zagreus: veselia serbărilor bahice, a dansurilor şi a corurilor, delirul şi entuziasmul sunt mijloacele de a ajunge aici. Pitagoreicii propovă-duiau abstinența şi vegetarianismul precum şi o mie de rituri diverse: însă marele remediu pentru a smulge sufletul din murdăria materiei este muzica 2.

Muzica ocupă centrul vieții pitagoreice. Ea este în acelaşi timp obiect de meditație pentru spirit şi sacrament de puritate pentru suflet. Soră cu astronomia, muzica reglează mersul, ordinea şi concertul planetelor. Ea însăşi se rezumă la legile simple ale matematicii: patru cifre, tetraktys, sunt deajuns pentru a traduce acordurile lirei ca şi armonia sferei şi dau cheia naturii veşnice.

Pitagoreii au arătat o fervoare atât de mare pentru muzică încât aceasta a devenit aproape apanajul sectei. Insă după autorul Vieții şi poeziei lui Homer ei nu au făcut altceva decât să urmeze un drum gata trasat; Homer, „înaintea lor", se ocupase de muzică, de efectele sale fericite, de locul important pa care trebuie să-l ocupe în viață 3.

I. Muzică umană şi armonia sufletului

Remarcabilele efecte ale muzicii asupra sufletelor nu au nimic surprinzător: sufletul este el însuşi un soi de muzică, un acord, rezultanta armonioasă a principiilor care îl alcătuiesc. Ca o liră cu corzile prea întinse sau prea slăbite, sufletul este uneori în disonanță. Armonia sa se va restabili prin armoniile muzicale ce-i vor fi infuzate din exterior, în virtutea marelui principiu al simpatiei4. Numeroase sunt ritmurile şi melodiile, numeroase de asemenea dereglările sau pasiunile sufletului. Pentru fiecare dezacord al sufletului trebuie determinat ritmul sau melodia potrivită care vindecă răul. Este o ştiință complexă5: Homer i-a cunoscut cel puțin marile principii6.

Cel mai autentic dintre eroii săi, Ahile, retras în baraca sa îşi petrecea timpul cântând la cithară: cei trei soli ai aheilor îl surprind cântând la „phorminx" – un frumos phorminx cu bară de argint, ales dintre prăzi la jefuirea cetății lui Eetion 7. Cânta oare pentru a-şi compune o atitudine, pentru a simula un total dezinteres pentru nenorocirile grecilor? Nu. Inima sa e plină de tristețe în urma jignirii aduse de Agamemnon şi a plecării lui Briseis, iar muzica îi uşurează suferința 8. Inima sa este agitată şi muzica îi calmează

mânia, sau după vorba mai expresivă a lui Plutarh, o „înmoaie” „coeând-o” 9 aşa cum face soarele cu un fruct verde şi dur.

Muzica nu este doar un calmant: ea stârneşte în suflet sentimentele cele mai diverse, după calitatea sa. Pentru Plutarh nu există îndoială că Ahile, îndepărtat pentru un timp de câmpul de bătălie, „îşi menținea curajul treaz cu ajutorul celor mai frumoase melodii”…Ahile cânta desigur, pentru a-şi întreține curaiul, isprăvile eroilor vârstei precedente l0. '

Aceasta era ideea pe care şi-o făceau pitagoreicii despre muzică: remediu sau întăritor pentru inimă. Lamblichos ne spune că secta utiliza unele melodii pentru a lupta împotriva tristeții, altele împotriva descurajării, altele împotriva mâftâei. Erau adevărate cure muzicale pentru „redresarea” sufletelor şi se recurgea pentru aceste cure la „texte alese din Homer şi Ilesiod” n.

Lamblichos raportează la acest subiect anecdota bine cunoscută 12 despre Pitagora potolind furia unui tânăr îndrăgostit, gelos şi beat, care se ducea să dea foc casei frumoasei sale: un flautist din vecini este invitat de Pitagora să schimbe melodia, să lase modul frigian pentru cel spondaic. Tânărul apucat, asemenea unei fiare îmbllnzite şi fermecate, se întoarce acasă liniştit 13.

Empedocles ar fi realizat şi el o ispravă similară asupra unui tânăr nebun de durere şi gata să-l omoare pa judecătorul care-i condamnase tatăl la moarte. Insă Empadocles îşi potrivise cuvintele la situație: îi cântă nepenthes-vX acom-paniindu-se cu lira 14. Acest pasaj din Odiseea vorbeşte de virtuțile liniştitoare ale elixirului turnat de Elena convivilor săi – elixir capabil să înveselească chiar şi inimile „celor care îşi pierduseră tatăl şi mama” 15. Tlnărul furios tocmai îşi pierduse tatăl… 16.

Versurile despre nepenthes trebuiau să acționeze ca o formulă magică: scoase din context ele apăreau aproape în felul acesta: „nici durere, nici mânie, uitarea tuturor necazurilor”…Simpla evocare, îmbrăcată în muzică, a efectelor drogului, are puterea drogului însuşi: este o chestiune de sugestie.

Empedocles a luat din această culegere de „pagini alese” din Homer, una din formulele contra durerii ll.

Se poate vedea din acest exemplu ce reprezentau culegerile homerice (sau hesiodice) în uz la pitagoreici, de care vorbea Iamblichos câteva rin duri mai sus 18: nu „bucăți alese” în maniera modernă, nici un fel de Homer expurgat de pasajele scabroase 19; ci pur şi simplu culegeri de formule incanta-torii menite să restabilească echilibrul sufletului compromis de o astfel de „pasiune”…Melodiilor le trebuiau cuvinte şi acestea erau luate din biblia homerică sau din Hesiod.

A lupta împotriva pasiunilor prin farmecele muzicii, a reface prin muzică armonia pierdută a sufletului, ce nobilă încredere în eficacitatea artei şi a poeziei! Este destul de firesc ca această cathartică să oscileze spre magie 2° (de altfel unde începe magia în acest domeniu? Fermecarea unui şarpe este sau nu o operație magică? Astfel, la origini, ea decurge din concepții magice şi animiste 21). Pentru primitiv, pasiunea se asemănă cu o boală: este o furtună care răvăşeşte lumea interioară, tulbură respirația, circulația sângelui, funcționarea

organelor; aceasta poate merge până la paralizia totală a raţiunii, până la nebunie, boala supremă a sufletelor22.

Anticii au păstrat această viziune a lucrurilor: retorul Aristide Quintilian 23 găseşte urmele acestei concepţii în vocabularul homeric. Femeia lui Proetos, divina Anteia, ajunge „nebună" după frumosul erou Bellerophon24. La moartea fiului său Ascalophos, Ares este „nebun de durere"25. De altminteri nici noi nu vorbim altfel, însă cu timpul forţa cuvintelor se evaporă.

Nu toate genurile de muzică sunt la fel de apte să purifice sufletul, să-i permită să-şi recucerească integritatea. Mitul lui Apollon asupra lui Marsyas condamna deja flautul în profitul lirei: aceasta din urmă este un instrument divin, care transportă sufletele spre cer, celălalt excită pasiunile impure 26. Pitagora, după cât spune Iamblichos, condamna şi el flautul: afla în el ceva insolent şi popular 27.

Homer a dat exemplul preferinţei pentru liră, instrument nobil. Scoliile subliniază acest lucru 28 şi de asemenea comen-tptorul lui Phaidan, Olympiodoros29: „Poetul atribuie peste tot flautul troienilor, nicăieri grecilor: el împiedică vorbirea şi chiar ascultarea; el se opune, de o manieră generală, oricărei activităţi intelectuale"…Alcibiade era de această părere 30.

Lira, cel puţin lira cu şapte corzi, imita armonia sferelor. Ea se arăta ca un element de legătură între muzica de aici şi cea a planetelor. Ea încântă sufletul în extaz, îi trezeşte nostalgia eterului, îi dă un prim gust al melodiilor celeste31.

II. Suâletele desprinse şi cântecul Sirenelor

Aceeaşi muzică ce calma sufletul ps pământ îl va ajuta, în cursul marii călătorii, să ajungă în Insulele Preafericiţilor: muzica sferelor, pe care poetul a numit-o „cântecul Sirenelor…"

Sfera stelelor fixe şi sferele stelelor „rătăcitoare", emit rostogolindu-se prin eter, sunetele cele mai melodioase ce se pot închipui. Această armonie este prea îndepărtată pentru a ajunge până la pământ: doar un Pitagora o putea auzi, în extaz, în nopţile limpezi ale Italiei32.

Privilegiul de care se bucura Pitagora nu ne surprinde: doar el nu era un om, ci un zeu întrupat provizoriu pentru a-i ajuta pa oameni, Apollon însuşi33. Şi ştim că Apollon prezidează tocmai armonia sferelor: Soarele conduce corul planetelor, aşa cum miticul zeu cu cithara conduce în Olimp dansul Muzelor34. •, Sufletele despărţite de trupuri care rătăcesc în spaţiu – se ştie că aerul este plin do suflete 35 – neştiind, ca Ulisolo homeric „nici locul de unde vine vântul de nord, nici de unde vine aurora" nici „pe unde coboară sub pământ soarele color vii" 2B, vor auzi această armonie celestă care îi atrage şi îi antrenează în marea horă cosmică.

Insă armonia sferelor, este cântecul Sirenelor homerice. Ulise şi echipajul său sunt sufletele. Iată un nou mister supus meditaţiei noastre.

Circe îl previne pe Uâise: întâi şi întâi sosi-vei la Sireno, ace'c ce ademenesc pe oameni, pe toţi care s-apropio de ele. Oricine aproape merge fără ştire şi cântecul Sirenelor aude-napoi acasă nu se mai întoarce şi nu-şi mai vede pruncii şi femeia, e dus, nenorocit pe totdeauna, că-l farmecă sirenele cu

viersul răsunător, de unde-ntr-o livadă stau ele-ntre mormane de osăminte, de trupuri moarte putrede de oameni37.

Cele două sirene homerice (căci sunt numai două, remarcă o scolie3S, deoarece poetul pune numele lor la dual) oscilează între doi poli, în exegeza morală: în acelaşi timp fermecătoare şi redutabile, ele întrupează rând pe rând plăcerile josnice care pierd sufletul şi nobila atracție a poeziei sau beția cunoaşterii.

Dar iată ca Platon, sporindu-le numărul la opt le transferă din livada lor oceanică în câmpia stelelor, pentru că ele prezidează rotația sferelor şi muzica lumii. Er Pamfi-lianul le-a văzut şi le-a auzit:

Pe circumferința fiecărui cerc stă câte o Sirenă care se roteşte odată cu el, scoțând nota ei proprie, tonul său, astfel că aceste voci reunite, opt la număr, compun un unic acord39.

Pitagoreicii sunt cei care au avut ideea grandioasă de a pune stelele să cânte şi de a simboliza această armonie prin cântecul Sirenelor.

Este cu neputință ca astfel de mase rostogolindu-se prin eter să nu emită sunete; nu e posibil ca aceste sunete să nu formeze o savantă armonie40.

„Matematicienii" şcolii calculaseră intervalele acestor acorduri, cu o precizie şio logică pe atât de riguroasă pe cât erau de fanteziste datele de pornire: calcule analoge cu cele din Timaios despre sufletul lumii.

Intervalele de ton şi semiton care disting notele emise de către diversele sfere se pot reduce în definitiv la cifre, la fracții, aşa cum sunetele muzicii terestre se pot enunța matematic: 2/1 exprimă octava, 3/2 quinta, 4/3 quarta. Astfel 1, 2, 3, 4 – primele patru numere, a căror sumă este 10 – sunt deajuns pentru a exprima secretul armoniei sunetelor şi lumilor 41. Primele patru numere sau tetraktys sunt „sursa naturii veşnice", „rădăcina" ultima a lucrurilor 42. Aceasta este marea revelație făcută omenirii de către Pita-gora, creatorul ştiinței matematice şi muzicale.

Insă Pitagora şi Apolo sunt unul şi acelaşi; şi cum să-l definim pa Apolo, zeul unic43? El este armonia universului şi în acelaşi timp vocea oracolului delfic44. Oracolul, tetraktys, armonie, Sirene, toate acestea se cheamă şi se confundă, „într-o misterioasă şi profundă unitate".

Discipolii lui Pitagora care nu aveau destulă cultură, gust sau răgaz pantru a urmări în amănunt aceste speculații, „acousmaticile", se mulțumeau cu o formulă în care se afla rezumat psntru ei esențialul, concluziile: „Gs este oracolul de la Delfi?"...Şi răspunsul p? Care-l dădea catehismul lor suna „Este tetraktys adică armonia, în care se află Sirenele" 45.

Oare Sirenele lui Platon şi Pitagora, care se rotesc şi cântă cu planetele, provin tot de la Homer?

Tradițiile privind Sirenele sunt complexe. In cele mai vechi credințe, sunt sufletele morților, care zboară în jurul mormintelor, „căutând să-i atragă pj oameni pentru a-i transforma în prada lor" 48. Sirenele din Odiseea au păstrat acest asp3ct redutabil: însă frumusețea plină de vrajă a glasului lor face să se uite aproaps cruzimea lor de vampiri, de demoni sângeroşi.

Sirenele s-au transformat apoi în divinități htoniene, mai târziu aeriene, care călăuzesc sufletele spre Hades, ames-tecându-şi p Ungerile armonioase cu lamentațiile celor ce-şi jelesc morții 47.

Deoarece Homer făcuse din ele nişte muziciene fără pereche, pitagoreicii s-au gândit la Sirene pentru a întrupa armonia sferelor 48 şi psntru că Sirenele erau demoni conducători de suflete, se socotea că armonia sferelor atrăgea sufletele rătăcitoare prin spațiu după moarte49.

Suntem informați asupra acestor lucruri grație iui Plutarh.

Într-una din ale sale Conversații de masă, o mică lume de erudiți discută despre numărul Muzelor50. Şi de la Muze ajung firesc la Sirene: rolul atribuit de către Platon acestora din urmă în mitul lui Er, trebuia să revină în mod normal Muzelor, estima psripateticianul Menephylos51. Sirenele într-adevăr, sunt foarte puțin „umane" (să ne gândim la mân-cătoarele de oameni din Odiseea/) şi prea puțin bune.

Însă Ammonius Platonicianul ne va explica de ce Sirenele nu sunt deloc deplasate în rolul de muziciene cereşti. Trebuie să ştim să înțelegem mitul lui Homer:

Sirenele nu trebuie să ne sperie, spune Ammonius, nu este o poveste care trebuie luată ca atare. Homer a vrut şi el să sublinieze, cu dreptate, puterea muzicii lor. Nu este o muzică inumană şi sanguinară: după cum ni se pare, ea inculcă sufletelor care de aici pleacă dincolo şi care rămân rătăcitoare şi după moarte, dragostea pentru lucrurile cereşti şi divine, uitarea lucrurilor muritoare, le apucă şi Io antrenează, ținându-le sub farmecul lor. Minate de plăcere ele urmează pe Sirene şi se rotesc împreună cu ele 52.

Nu avem aici, subliniază Gumont53, decât o schemă de exegeză: mitul era prea divin pentru a nu fi suscitat cele mai largi dezvoltări. Să încercăm cu prudență să-i indicăm cel puțin direcțiile.

După moarte, sufletele „rămân rătăcitoare": ele găsesc cu greu drumul patriei lor; ca Uliso şi echipajul său, ele rătăcesc, nesigure de drum, întimpinând mii de piedici. Oceanul do aer tulbure care se întinde între pământ şi lună este agitat de mişcări mai mari decât mările odiseene. Sunt mai întâi pasiunile sufletului, dorințele sale care îl trag cu toată greutatea lor spre păinânt: el riscă în fiecare clipă să fia înecat de valul reîncarnărilor. Demoni fioroşi, care bântuie în căutarea fumului sacrificiilor, îl ating în trecere. Fără să socotim fulgerele, trăsnetele, vinturile, grindina, uraganele: este regiunea „meteorilor" 54.

Oricare ar fi capătul călătoriei, fie că aşezăm Gimpiile Elizee în sfera lunii, ca Sylla al lui Plutarh, sau în Calea Lactee, în zodiac sau în sfera astrelor, pitagoreicii şi plalonicienii erau de acord să ne zugrăvească în culorile cele mai neigfe această traversare a sufletelor, cel puțin de la pământ la lună. Fluviile infernale ale Odiseei'„5: Ahercn, Pyriphle-;: ton, Gocyt, Styx, care la Platon sâut curente de lavă sau de apă otrăvită şi care rostogolesc bărcile sufletelor 56, aceste fluvii se situează, în realitate, în atmosferă57. Sufletele sunt supuse unor încercări la fel de grele ca şi ale eroului Odiseei, atunci câr. D trec „de aici dincolo", cum spune Ammonius.

Sirenele le toarnă „uitarea lucrurilor muritoare”…Adică uitarea acelei vieți legate doar de trup, care era un rău, o dureroasă încercare, o adevărată stare de moarte, în ciuda aparențelor 58. Sufletul eliberat nu mai trebuie să se gândească la ce a lăsat aici pe pământ: casa, copiii, soția. Şi de aceea, zice Girce, oricine a auzit cântecul Sirenelor „înapoi acasă nu se mai întorcea şi nu-şi mai vedea pruncii şi femeia” B9.

Mai întâi sufletul trebuie să-şi abandoneze materiei trupul neînsufleţit. Trupul, în ceasul hotărât, se desparte de tovarăşul său înaripat: mai trebuie însă ca şi suâleiul să se despartă da el şi să nu-i rămână ataşat. Homer ne dă tristul exemplu ai lui Patroclo. Gând sufletul său „se desprinde (d.3 membre) şi zboară spre Hades”, îşi „piîngo amarnic soarta”, cbzolat ds a părăsi „puterea şi tinerețea” p0.

Sufletul eliberat nu mai trebuie să se gândească la trupul său, sa nu mai dorească un trup: o nouă încarnare este cea raai mare nenorocire care îl poate lovi. Înm aproape da Sirene, „țărmul este albit de oase şi resturi omeneşti intrate în putrefacție”61. Simbol al nimicirii fericite a acestui odios mormânt al sufletului.

Sirenele care păreau ostile şi crude pentru oameni sunt, de fapt, cele mai bune prietene ale. Sale şi nu-i doresc decât binele: este adevărat că realitățile lumii ideilor şi sufletelor sunt opuse celor de aici. Mitul, va zice Produs, este tragedia eternității jucată în timp; pentru a obține însă adevărul raporturilor trebuie să inversăm valorile °2. Iată de ce această exegeză a Sirenelor este cu totul diferită de exegeza rr orală tradițională: sirenele nu vor să-l piardă pa Ulise decât pentru a-l salva.

Procurându-le „uitarea” lucrurilor de aici, sirenele inspiră sufletelor „iubirea lucrurilor cereşti şi divine”, urmează Ammonius. </

Pentru sufletele legate de trup, muzica omenească liniştește pasiunile şi restabileşte armonia; asupra sufletelor despărțite de trup, muzica sferelor, mult mai sublimă, trebuie să exercite o cu totul altă acțiune: ea le „încântă”, literalmente. Măruntele preocupări ale vieții în trup sunt uitate. Să ne gândim ce a fost pasiunea primilor oameni când Muzele (surorile Sirenelor, pe care le înlocuiesc adesea63 la conducerea corului cosmic) au revelat muzica pe pământ: în exaltarea lor, au uitat să bea şi să mănânce, au murit fără să-şi dea seama şi au fost transformați în greieri – în greierii care cântă mereu, fără să se gândească la mâncare şi la băutură! 64.

Nu este de mirare că sufletele, amețite de plăcere, „se lasă prinse de farmecul Sirenelor şi le urmează în spațiu” 65.

III. Sirenele şi sufletul întrupat

De la drama cerească să trecem la mitul Sirenelor are două fețe.

Drama «amintească:

Din această muzică a sferelor, continuă Ammonius, sau mai bine Plutarh, ajunge până la noi doar un ecou slab şi confuz: este un apel către suflete şi o reamintire a lucrurilor din acel timp, prin glasul discursurilor- 6S

Plutarh are acum în minte mitul din Phaidros, pe care îl va combina în mod savant cu cel al Sirenelor: cuplul Platon-Homer o ştim, este cel mai bun atelaj care ne poate conduce până la izvorul adevărului.

Pentru Platon, sufletul încarnat îşi reaminteşte de ideile pe care le-a contemplat pe vremea când urma procesiunea zeilor în cer şi urca până la locurile supracereşti. Aici pe pământ vederea frumuseților sensibile îi reaminteşte această frumusețe ideală67.

Insă sufletul îşi reaminteşte şi ascultând: „discursul" filosofiei – contemplația personală sau lecțiile maeştrilor, adică „discursurile" lui Platon sau Homer – trezeşte în el nostalgia muzicilor eterului.

Nu toate sufletele reacționează în acelaşi fel la acest apel. Sufletul vulgar nu-i acordă nici o atenție. Doar sufletul înțeleptului este atent. La vederea frumuseții sensibile „îi cresc aripile", cum îi spune Socrate lui Phaidros, îl cuprinde delirul dragostei: „este nerăbdător să zboare, însă nu poate încă"68. Pe corabia lui Ulise lucrurile se petrec la fel: echipajul vâsleşte conştiincios, cu totul absorbit de prozaica sa treabă, cu dopuri de ceară în urechi. Ulise ascultă cu fervoare, dorind să-şi rupă legăturile: „aşa ziceau sirenele cu viersul fermecător, iar eu aveam plăcerea să tot ascult şi mă rugam de oameni cu semne din sprâncene să-mi dea drumul" 69.

Dublu medalion care simbolizează atitudinea filosofului platonician şi cea a neinițiaților.

Cei mai mulți, spune Plutarh, comentând mitul homeric prin referință tacită la Platon, cei mai mulți au urechile acoperite şi astupate nu de ceară, ci de carne şi pasiuni. Cutare suflet, însă, de o mai bună natură, aude şi îşi aminteşte: şi ceea ce simte seamănă cu cea mai puternică dragoste: doreşte, aspiră şi nu se poate smulge din trup"! 0.

Ulise ascultându-le pe Sirene şi melodia lor îmbătătoare, până la nelinişte, Ulise aspirând să-şi rupă legăturile pentru a se duce aproape de ele, este deci sufletul înțeleptului, care doreşte să se desprindă de trupul său pentru a ajunge în sferele cereşti, țara frumuseții şi a armoniei veşnice. Iar mateloții care vâslesc fără să audă nimic, sunt mulțimea, preocupată de grijile materiale, surdă la apelurile do, sus 71.

Capitolul VIII

RITURI FUNEBRE ŞI LĂCAŞURILE DIN LUMEA CEALALTĂ

Llomer rie-a revelat djja multe secrete despre suflete. Mai întâi uimitoarea lor călătorie, de la stele la pământ, prin tropicul Cancerului, de la pământ la stele, prin tropicul Capricornului: peştera nimfelor ascundea aceste minuni. El no vorbeşte despre trista condiție a sufletului aici pe pământ, prizonier în trup ca Ulise în insula lui Caâypso, legat de corp, grosolanul său tovarăş, ca Af rodi ta de brutalul Ares. Prin mitul Sirenelor ne-a învățat puterea muzicii pentru smulgerea sufletului din această lume a materiei şi antrenarea sa după moarte în mişcarea sferelor.

Însă toate aceste poveşti nu păreau de la bun început destinate descrierii sorții sufletului. Din contra, Homer a expus pe larg credințele sale despre viața umbrelor în cânturile XI şi XXIV ale Odiseei şi chiar în cântul IV. Miturile sale propriu-zis eshatologice nu aveau nici o valoare?

Pentru pitagoreici şi platonicieni este sigur că revelațiile lui llomer despre lumea cealaltă prezintă mai puțin interes dacă ele sunt exprimate direct: pentru aceştia peştera nimfelor pare că traduce mai bino gândurile lui Homer

despre lumea cealaltă decât descrierea Hadesului vizitat de Ulise. Ei nu sunt prea înclinați să caute credințele poetului despre viața de dincolo de mormânt, acolo unde am crede că a vrut să ni le ofere. Ei se acomodează mai bine cu obscuritatea simbolurilor decât cu claritatea limbajului direct.

Totuşi ai au scos un profit chiar şi din eshatologia lui Homer. Ştim deja că sufletul lui Heracles, din pricina dedublării sale, sau cel al lui Tiresias, „purtător" al sceptrului de aur, revelau sagacitatea lui Homer l. Versurile Odiseei care descriau chinurile Hadesului sau fericirea din Câmpiile Elizee, conțin şi ele mistere demne de atenție: Homer are, în definitiv, aceleaşi idei ca Plutarh, Porphirius şi Proclus, asupra „sufletelor care dorm în moarte"...Nu rămâne decât să se demonstreze acest lucru.

I. Riturile funebre în cinstea lui Patrocle

Să începem prin a-l întreba pe poetul Iliade. I asupra riturilor funebre: cele în cinstea lui Patrocâe, cel mai celebru mort al poemelor. Niciunul dintre eroii ahei nu a fost îngropat cu mai multă pompă. Funeraliile lui Ahiie însuşi, povestite în infern de către Agamemnon, în cântul XXIV al Odiseei, nu sunt decât o palidă copie a celor ale lui Patrocle. Pentru uriaşul rug, oameni din toate barăcile s-au dus să taie buşteni de stejar pe muntele Ida2. Myrmidonii înarmați, pe carele lor, escortează trupul până la locul mor-v mântului: Patrocle este „acoperit cu totul de pletele alor săi, tăiate de pe frunte"...Divinul Ahile susține capul prietenului său. Apoi îşi taie bălaiele plete şi le pune în inimile mortului 3.

Se înalță rugul (o sută de picioare în lungime, tot atâta în lărgime), leşul este depus deasupra. Sunt înjunghiați şi jupuiți boi şi oi (grăsimea lor va acoperi trupul lui Patrocle); cărnurile lor sunt îngrămădite jur împrejur. Pe rug, Ahile, aruncă patru iepe semețe şi doi din câinii lui Patrocle. Sacriv fică apoi doisprezece prizonieri troieni... (Patrocle va avea cu sine, în moarte, carul său, animalele pe care le îndrăgea, slujitori, hrană).

Ahile „dezlănțuie apoi sălbatica putere a valvătăii focului".

Dar rugul nu se aprinde 4. Trebuie să facă o rugăciune, legăminte şi libații p-: ntru Boreas şi Zefir, care aleargăv pentru a „biciui focul" cu „suflarea lor aprinsă" 5.

În vrema ce Ahile scoate vin din cratere, într-o cupă ce are două toarte, şi-l varsă pe pământ chemând în astă vreme sufletul^ lui Patrocle, viteaz nefericit6.

Aceste rituri presupuneau, aşa cum a subliniat cu putere Rhode 7, credințe în supraviețuirea sufletului, mai vechi şi mai vii ca în restul Iliadci. Ele nu sunt lipsite de analogii cu obiceiurile barbare ale sumerienilor pe care le cunoaştem grație săpăturilor de la Ur: mormintele suveranilor din Chal-deea conțineau numeroase schelete de războinici conducători de care, însoțitoare, harpiste care l-au însoțit în moarte pe regele lor 8.

Grecii din epoca clasică înțelegeau cu greutate sălbatica putere a riturilor în cinstea lui Patrocle: scoliile şi Eusta-thius pun accentul pe cruzimea lui Ahile sacrificându-i pe cei doisprezece tineri prizonieri şi asupra blamului discret pe care Homer îl adresează eroului său al cărui suflet „este preocupat doar de faptele Morții" 9.

Insă Produs ne va arăta sensul ritualului 10, pe care l-a aflat de la maestrul său Syrianus.

Gesturile lui Ahile au ca scop de a face sufletul lui Patrocle <j să urce în noua sa existență, unde va trăi „separat" de trup 11. Teurgii îndeplineau echivalentul acestor ceremonii pentru a asigura nemurirea sufletului 12.

Cei doisprezece troieni care trebuiau să însoțească sufletul lui Patrocle în lumea suprasensibilă arătau caracterul „hegemonie" al acestui suflet: cei doisprezece captivi pe care Ahile pare să-i trimită prietenului său în lumea cealaltă sunt un fel de a-i recunoaşte autoritatea de şef 13.

Zefir şi Boreas sunt invocați de către Ahile, nu atât pentru ^a înteți flăcările, cât pentru a aduce mortului, în timpul ascensiunii sale, onorurile ce i se cuvin. Pe de altă parte sufletul este încă învelit „de elementele cu care s-a încărcat coborând aici jos prin soare, lună şi aer" 14: vânturile îi vor purifica esența divină, antrenându-l către locuința care convine naturii sale.

Rugul care consumă corpul este simbolul purității nealterate care poartă sufletele djn lumea corporală _în lumea celestă. Cât priveşte craterul din care Ahile scoate vin pentru a-l vărsa pe pământ, este craterul din Timaios, izvor al sufletelor 15. Ieşind din acest crater, ca şi cupele de vin pe care Ahile le varsă în afara prețiosului vas, sufletele se diferențiază de sufletul universal, sunt chemate la o viață deosebită şi mai înaltă 16.

Iată cum sufletul lui Patrocle, arătat în altă parte ca fiind prea legat de trupul său şi gata săjşej^îm^jTie^e, este ajutat de Ahile să ajungă în patria sa. Dacă Ulise nu a văzut sufletul lui Patrocle lingă sufletul marelui său prieten în câmpul cu crini, în cântul XI al Odiseei, autorul celei de a doua Nekyia a completat aceasta lacună şi a plasat alături cele două umbre, a lui Patrocle şi a fiului lui Peku 17.

II. Hadesul şi cei trei mari osândiți

Descrierea pa care o dă Odiseea Hadesului (în cântul XI şi XXIV) pare făcută din bucăți adăugate, adesea prost cusute. Din această galerie de portrete, trei mai ales, izbesc imaginația: sunt cele ale celor trei mari osândiți, Tarii al, Sisif şi Tityos.

Aceasta este una din bijuteriile Nekyiei, cu toate că acest „catalog al damnaților" era deja considerat de criticii alexandrini ca evident interpolat (cum ar fi putut Tantal să-şi aducă, din fundul Erebului, lacul şi copacii aproape de groapa unde Uiise aştepta pa morții evocați? Cum îşi putuse aduce Sisif slânca P)

Dar acestea nu au importanță: figurile celor trei psnitenți sunt dintre cele caro nu se pot uita: uriaşul Tityos întins pe sol şi doi vulturi sfâşiindu-i ficatul; bătrânul Tantal în picioare în lacul său: vrea să bea şi apa se retrage; vrea să mănânce şi crengile se-ndepărtează cu fructele lor aurii cu tot; Sisif în fine, rostogolind până în vârfui movilei gigantica sa piatră 18.

În mitul din Gorgias, Platou evocă amintirea celor trei penitenți din Ereb pentru a ilustra pericolele puterii. Socrate îi explică lui Gaâlicâes că cei ce devin cei mai răi sânl cei care au puterea să facă rău; martori sânl „regii şi cârmuitorii ca Tantal, Sisif şi Tityos pe care Homer îi arată supuşi caznelor veşnice în Hades" 19, Hadesul va înceta totuşi repede, după epoca ini Platon,

să mai fie plasat sub pământ sau în măruntaiele soiului. Noul Hades, aerian, le îngăduia cu greu lui Sisif şi Tantal păstrarea instrumentelor supliciului. Ele deveneau simboluri, întrebuințate de către moralişti, ale viciilor sau pasiunilor umane 2°.

După opinia lui Macrobius, „infernul nu este altceva decât înseşi trupurile în care sunt închise sufletele, condamnate la această închisoare îngrozitor de întunecată, pătata de murdării şi de sânge…" 21. In acest trup trebuie plasat tot ceea ce legenda aşază în infern.

Lethe, este uitarea sufletului care a pierdut orice conştiință a vieții sale anterioare; Phlegeton-ul, focul mâniilor noastre, flacăra pasiunilor; Aheronul, este durerea remuşcărilor; Cocytul – durerile şi lacrimile noastre; Styxul este tot ceea ce împinge pe oameni să se urască (putem recunoaşte, străbătând traducerea latină, jocul de cuvinte al textului grec pe care îl traduce Macrobius) 22.

Ghinurile celor trei osândiți simbolizau de asemenea mizeriile sufletului uman în această lume.

Vulturul care devorează ficatul refăcut mereu al lui Tityos, sunt chinurile unei conştiințe rele, care pătrund până în colțurile cele mai secrete ale sufletului pentru a-l sfâşia: remuşcările nu lasă nici o clipă de linişte nenorocitului pe care îl devorează.

1 Tantal este ambiția de nesăturat, bogatul care moare de foame în mijlocul abundenței: dorința pentru ceea ce nu are îl face să nu vadă ceea ce posedă.

Sisif rostogolindu-şi piatra, este omul care îşi risipeşte timpul şi eforturile în lucruri pe cât de lipsite de importanță v pe atât de epuizante 23.

Infernul se află deci p3 pământ, sau cel puțin începe pe pământ: noi suntem morții! Cât priveşte sufletele care au zburat departe de trupul lor, suflete pure sau suflete sfâşiate de cicatricile păcatelor, le vom regăsi undeva în spațiu, îndată, între pământ şi bolta stelelor.

Înainte de a-i lăsa să se transforme în simple alegorii pe penitenții din Tartar, sau mai degrabă din Hades, să mai aruncăm o privire asupra celui mai uimitor dintre toți, bătrânul Tantal.

Pitagoreicii vedeau în el, ne spune Armând Delatte, „imaginea tristei condiții a profanilor care nu pot, din pricina nimicniciei lor, să primească revelația pitagoreică şi să se bucure de binefacerile doctrinei sacre" 24.

Aceasta înseamnă să forțezi textul lui Iamblichos care serveşte de suport acestei afirmații. Este vorba, în acest text, de învățătura lui Pitagora, care era o învățătură secretă, uzând de formule incomprehensibile pentru cei care nu aveau cheia: inițiații puteau înțelege; ceilalți puteau să asculte vorbele, nu le prindeau înțelesul; ei erau supuşi „chinului lui Tantal din Homer: akousmata erau acolo, la îndemâna lor şi nu le puteau gusta" 25.

Simplă comparație, cum se vede, mai degrabă decât un adevărat simbolism.

O pagină din Produs, totuşi, dă asupra mitului lui Tantal o exegeză cu pare rezonanțe neoplatoniciene.

Produs comentează pasajul din Cratylos în care Socrate, în căutare de etimologii, ajunge la numele lui Tantal. El nu este de acord cu Homer asupra supliciului aplicat nenorocitului: pentru el Tantal se află sub amenințarea veşnică a unei mari pietre „suspendate" deasupra capului său: de aici se trage numele său de Tantal care înseamnă aproximativ „în cumpănă", „în echilibru" 26.

Produs abandonează această variantă platoniciană pentru a-l lua ps adevăratul, pa autenticul Tantal, cel al lui Homer. Tantal este istoria unui suflet: a originii sale şi a destinului său ceresc, a căderii şi a pedepsirii sale.

Este important, pentru a-l putea urmări pe Produs, să cunoaştem antecedentele lui Tantal, greşeala care l-a condus la acest supliciu veşnic. Homer nu a socotit util să ne-o spună, însă Eustathius precizează: invitat la masa zeilor, a revelat apoi tovarăşilor săi umani secretele zeilor, le-a povestit despre ambrozie şi nectar...27.

Acest comesean al zeilor, căzut din cer în infern, închipuie sufletul care, grație contemplației, s-a putut hrăni cu Gândirea, adevăratul aliment al nemuritorilor. Să ne amintim de procesiunea din Phaidros: când vizitiul conduce cu fermitate şi înțelepciune cei doi cai ai carului înaripat, sufletele se înalță până în locul supraceresc şi pot, pentru un timp mai mult sau mai puțin îndelungat, să se bucure de vederea Ideilor pure.

— Însă sufletul, apoi, s-a lăsat atras spre pământ, s-a întrupat. El a încetat să trăiască viața de spirit pur: înecat în materie, iată-l închis într-un trup irațional2S.

Ca şi Tantal, sufletul acesta este copilul lui Zeus.' Era un suflet nou, caro ieşea din locuința Tatălui – din casa lui Zeus, tatăl comun al oamenilor şi al zeilor. În viața sa terestră, în_ loc să se ataşeze adevărului gândirii, s-a lăsat atras de mirajul aparențelor, s-a umplut de urâțeniile acestei lumi. El va trebui, în Hades, să sufere pedeapsa 29.

Care este pedeapsa lui Tantal în Infern? Să-l citim p3 Homer: „Văzui şi pe Tantal care-n picioare stătea în iaz cu unda până la barbă şi suferea cumplit. Murea de sete, dar n-avea de băut nimic să-mpumne, căci cum se apleca să bea bătiinuâ pierea-ngiiițită apa şi sub dânsul uscat şi negru s-alegea pământul" 3°.

Locul în care se află scufundat Tantal, solul negru şi noroios ps care îl are sub picioare arată starea impură a sufletului după trecerea sa prin trup: el păstrează, legat de el „pământescul, greul, materialul"; inteligența sa este ca îngropată în această materie ps care o t'râie după el31.

Şi iată a doua parte a dipticului chinurilor lui Tantal: „deasupra-i atârnau frunzoase ramuri de pomi înalți şi-ndol-durați de poame, ba peri şi rodii, meri cu mere dalbe, ba dulci smochini şi verzi măslini în floare. Dar cum dedea moşneagul să le-ajungă, le vântuia spre nori deodată vântul" 32.

Asemenea cu bătrânul comesean al zeilor, p3 care foamea îl chinuie acum în Hades, sufletul prea material se află în „lipsa roadelor divine": el nu îmbrățişază decât imaginea lor şi nu le poate sesiza limpcdea realitate 33.

III. Câmpiile Elizee şi Hadesul aerian în cântul al IV-lea al Odiseei

Menelau reaminteşte profeția pe care i-a făcut-o Proteu asupra sfârşitului său:

Menelau nu va muri „în Argos, în păşunile sale” căci zeii rezervă soțului Elenei şi ginerelui lui Zeus o soartă excepțională:

Trimis vei fi de zei la capul lumii, pe Câmpiile Elizee, pe unde sade bătrânul Rhadamantis, unde omul trăieşte mai ferice, că nu-i ploaie şi nici ninsoare, nu-i nici iarnă lungă, ci pururea suflare lină adie din Ocean şi mângâie pe oameni34.

În gândirea poetului, Câmpiile Elizee sunt un pământ de vis, unde sunt duşi, vii, câțiva privilegiați, înrudiți cu Zeii: în acest ținut inaccesibil oamenilor, ei duc o viață paradi-siacă? A*.

Era normal ca acest paradis al lui Homer să devină lăcaşul tuturor sufletelor drepților, după moarte. Insă întrucât acest lăcaş al prea fericiților variază odată cu credințele, Câmpiile Elizee se deplasează şi ele în funcție de autori. Plutarh şi Porphirius, mai ales, au arătat, prin dovezi în felul lor, că Homer descriind Câmpiile Elizee, are în vedere… Luna.

Să Începem cu Porphirius, care tratează problema rapid, dar direct. Pasajul a fost păstrat de către Stobaios: el este continuarea directă a unui fragment mai întins despre Circe şi metempsihoză, pe care îl vom studia în capitolul următor. Iată textul lui Porphirius:

De altfel Homer, vrând să ne facă să ghicim că sufletele celor care au trăit pios au ca locuință după moarte împrejurimile lunii, a lăsat-o să se înțeleagă în aceşti termeni: „însă înCimpiile Elizee, la capătul pământului, zeii te vor duce la bălanul Rhadamantis…”

Ilomer a numit pe bună dreptate „câmpie însorită” fața lunii luminată de soare.

„Când creşte în razele soarelui” cum zice Timotheus.35

Etimologia este o primă dovadă: Elysee vine de la Helios, sau mai degrabă de la hdiosis, expus la soare36. Or luna – cel puțin fața lunii care priveşte cerul – beneficiază de o în-sorire excepțională.

Homer a situat paradisul său „la marginiea pământului”…Aici trebuie să admirăm fără rezerve pe acest artist în enigme: niciodată vreo ghicitoare nu a fost mai obscură pentru cine nu ştie, mai explicită pentru cins ştie. Să-l ascultăm pa Povphirius: „Marginile pământului sunt punctele extreme ale nopții. Noaptea, spun matematicienii, nu este altceva decât umbra pământului, care adesea atinge luna. Luna este cu adevărat limita extremă a pământului, deoarece umbra acestuia nu poate trece dincolo de lună” 37.

Ne amintim, din fericire, de demonstrația lui Heraclit asupra umbrelor în formă de con,.38. Este adevărat că planeta noastră pi-oiectează în spațiu conul de umbră al nopții şi-şi pune pe lună neagra pensulă. „Matematicienii”, elucidând acest fenomen ştiințific, au oferit dovezi strălucite credinței: ei au îngăduit să se demonstreze că Homer, com-punând faimoasa descriere a Câmpiilor Elizee, avea în minte, fără îndoială posibilă, câmpiile lunare.

Dacă vrem să cunoaştem cu mai multă precizie călătoria sufletelor pe lună şi soarta lor odată ajunse acolo, trebuie să deschidem unul din dialogurile lui Plutarh: Despre fața care se vede în sfera lunii. Unul dintre personajele dialogului, I

Sylla, povesteşte revelaţiile pe care le-a avut de la un misterios străin, el însuşi iluminat de lectura pergamentelor secrete descoperite la Cartagina.

Persephona, care primeşte sufletele după moarte, nu este regina unui regat subteran, ci pur şi simplu luna. Ea este într-adevăr fiica Demetrei, după mitul elen şi este adevărat că pământul pare să caute luna pe drumurile cerului. Este dimpotrivă fals că Persephona sau Core, petrece şase luni în locuinţele obscure ale soţului său Hades şi şase luni lângă Demetra. Hades este, de fapt, atmosfera în care se scaldă fără încetare astrul lunii: Persephona face parte din Hades şi nu-l părăseşte niciodată. Însă fiica şi mama par să se apropie periodic şi să-şi amestece umbrele în spaţiu 39.

> Aici intervine Homer. Nu a aşezat el oare, cu precizia sa minunată dar mereu voalată, Câmpiile Elizee, „la extremităţile pământului”? Dar ce a vrut el să spună prin „extremităţile pământuhii”? Pur şi simplu locul până la care se întinde şi unde se opreşte umbra globului nostru 4°.

V Accesul la astru nu este uşor. Nu toate sufletele ajung până acolo sus. Spaţiul între pământ şi lună este un adevărat purgatoriu pe care trebuie să-l traverseze sufletele insuficient de pure, un infern în care sunt pedepsite sufletele celor răi 41. Când sufletele scufundate în această prăpastie atmosferică sunt spălate de petele lor şi uşurate de greşeli, ele reuşesc să se prindă, la trecerea lunii, de discul său luminos şi-şi găsesc în fine pacea 42.

Acolo ele vor cunoaşte o a doua moarte, care nu are nimic violent 43. Spiritul se separă uşor de psyche şi se reîntoarce la principiul său, soarele u. Psyche, sufletul în stare pură, păstrează forma exterioară a trupului (e firesc, deoarece pe pământ trupul era cel care-i imprima forma) 45 şi i se potriveşte bine numele de eidolon, imagine, fantomă. El continuă un timp să trăiască pe lună o viaţă atenuată, încetinită: viaţa ireală a visurilor 46, viaţa, ne spune Plutarh, atât de bine descrisă de Homer: „Sufletul îşi ia zborul şi dispare ca un vis” 47.

Viaţa sufletelor despărţite, pe lună, seamănă deci cu cea pe care Homer o atribuie umbrelor sale în Hades şi pe care

Anticleea o descrie fiului său Ulise, atunci când acesta încearcă în zadar să-şi strângă mama în braţe:

Asta-i a oamenilor stare după moarte, căci oasele şi carnea se destramă şi praf s-alegc de ca fopită-n focul puternic arzător, de cum se duce din oase albe viaţa şi ca visul se-naripează sufletul şi zboară. • „•

Se înţelege că umbrele homerice, mergând cu paşi mari în câmpia cât crini, au evocat pentru antici un peisaj lunar… Cele două feţe ale lunii, continuă personajul lui Plutarh, comunică prin lungi culoare interioare. Sufletele pot merge de la unul la altul. „Câmpia elizee” a lui Homer este faţa superioară a astrului, cea care priveşte spre cer. Cealaltă faţă, întoarsă spre pământ, se numeşte antichton-uPerso-phonei: sunt, într-o oarecare măsură, antipozii lunii 49.

Trupul s-a risipit în pământ: sufletul se va resorbi cu încetul în lună 5°.

Căci sufletul este alcătuit din lună, aşa cum trupul este alcătuit din pământ, aşa cum inteligenţa este alcătuită din soare, adică din foc şi lumină 51. Şi cele trei părţi ale omului trebuie să se reîntoarcă la sursele lor respective.

Este oare curios că sufletul, intermediar între corp şi spirit, îşi trage originea şi esența din lună, termen mediu între soare şi pământ, amestec de pământ şi astru, de foc pur şi de grea materie? 52

Viața vegetativă, viața animală sunt asigurate în fiecare din noi prin prezența sufletului nostru particular: însă luna, din înaltul atmosferei, prezidează la desfăşurarea vieții pe tot cuprinsul pământului. Acesta era un adevăr de care toți anticii erau profund convinşi. Mai mult chiar, luna, aşa cum aminteşte Lydus, a fost modelată de către demiurg după chipul acestei lumi sensibile supuse creşterii şi descreşterii: „astfel apele şi animalele acvatice cresc odată cu luna, se contractă, se repliază când ea descreşte" 53. Noi înşine constatăm, fără să ne explicăm prea bine, obscura influență a lunii asupra circulației sevei, creşterii vegetalelor, acordul lui dintre ciclul său şi cel al organismului feminin.

Luna, sursă a vieții, deci sursă a sufletelor. Ar trebui să spunem mai degrabă mamă a sufletelor. Ea le produce după ce a cunoscut divina îmbrățişare a soarelui, care toarnă în ea inteligența, ca o sămânță care o fecundează 54. Aşa se naşte viața din spirit, sufletul este fiica inteligenței55.

Ne-am îndepărtat oare de Homer? Deloc. EÎ ştia că sufletul şi spiritul nu au acelaşi destin după moarte. Să ne gândim la disjunei ia, la prima vedere stranie, dar la o privire mai atentă admirabilă şi inspirată, între cidolon-uiui Hera-cles, întâlnit de Ulise în Hades şi eroul însuşi care se află printre nemuritori: cidolon-ul ştim, este psijche (de fapt Homer întrebuințează cele două vorbe una pentru alta); el se află în Hades, adică Ia Persephone, în lună; „el însuşi" este spiritul eroului, căci personalitatea este esențialmente constituită din gândire; el se află în tovărăşia zeilor, altfel zis cufundat în divina esență a soarelui5e.

IV. Variații platoniciene asupra Hadesului şi a Câmpiilor Elizee

Eshatologia mitului amintit din De facle se deosebeşte sensibil de cel pa care îl expune Peştera Nimfelor. Numenius, Cronius şi Porphirius pa urmele lor, conduc sufletele pure în zodiac, legând această doctrină de dubla deschidere a peşterii şi de porțile soarelui. Aici sufletele pure se duc în lună pentru a se dizolva cu încetul, iar spiritul, desprins de ele, se lansează spre soare. Este greu, în mitul lui Plutarh, să discernem originalitatea personală de cea a geniului grec, de cea a aporturilor orientale. El însuşi pare a atribui ideilor sale o sursă feniciană: pergamentul care conținea aceste revelații nu fusese descoperit la Cartagina? Dar se poate ca toate acestea să nu fie decât ficțiuni57.

Totuşi, asupra punctului precis care ne interesează, numele de Câmpii Elizee dat lunii, găsim o identificare asemănătoare la pitagoreici. Catehismul acusmaticilor, frații minori ai ordinului, cum îi numeşte Carcopino 58. Conținea şi întrebarea: „Ce sunt Insulele Preafericiților?" cu acest răspuns: „Soarele şi luna" 59. Însă Insulele Preafericiților cântate de Hesiod60 se confundau în ochii anticilor cu câmpia elize-eană a lui Homer61: aşezarea este aceeaşi, dincolo de ocean, la „extremitățile pământului".

Pe de altă parte, în fragmentul lui Porphirius citat de către Stobaios 52 se face apel la „matematicieni” pantru a demonstra că Câmpiile Elizee desemnează luna: se ştie că acest nume se aplica de obicei pitagoricienilor din ramura savantă63.

Suntem deci aduşi, pe două drumuri diferite către pitagoreici: este greu de altfel, să nu-i întâlnim ori de câte ori este vorba de destinul sufletelor după moarte.

Pentru Plutarh, Hades-ul este aerul atmosferic care scaldă pământul şi spaţiul situat între pământ şi lună. Noi ştim că identificarea este veche şi provine de la prima şcoală alegorică, cea care înainte de Platon, practica exegeza fizică. Cuvântul aer la Homer, avea mai degrabă sensul de brumă, ceaţă, cer deschis şi de aceea a fost de timpuriu pus în relaţie cu Ilades-ul tenebros al poetului. Avem oarecare dificultate să realizăm acest lucru: cuvintele ne împiedică. Dar trebuie să ne lăsăm convinşi de acest lucru: aerul identificat cu Hades nu reprezintă profunzimile luminoase ale azurului (acesta era eterul, pentru antici), ci stratul tern şi opac care reuşeşte să voaleze soarele63*.

Această asimilare a lui Hades cu aerul, care trebuie să dateze din vremea primilor fizicieni °4, trebuie să fi avut oarecare răsunet în domeniul religios: primii alegorişti afirmau că Hades era numele cu care Homer desemnase aerul: când sălaşul sufletelor a fost mutat din emisfera inferioară sau din interiorul pământului în aerul care ne înconjoară, ecuaţia Hades-aer era deja un dat familiar.

Totuşi platonicienii, ne spune Macrobius, deşi erau de acord pentru a aşeza infernul sau sălaşurile lui Hades în spaţiu, nu erau de acord asupra limitelor sale. Printre ei erau trei şcoli.

Primii împărţeau lumea în două, cercul lunii fiind limita dintre cele două părţi: deasupra lunii până la sfera stelelor fixe era lumea imuabilă, locul unde sufletele înfloresc în plinătatea vieţii; dedesubtul lunii şi până la pământ, este lumea patimilor schimbătoare; sufletele când ajung aici mor. Luna se află deci la graniţa vieţii şi a morţii.

Această manieră de a vedea pare destul de apropiată de cea a lui Plutarh: totuşi în mitul din De fade sufletele se dizolvă în lună şi nu trăiesc mai din plin. Este adevărat că spiritul pe care-l putem considera ca partea cea mai înaltă a sufletului în sens larg, urcă şi se duce în soare.

A doua şcoală împărţea universul în trei părţi. Prima cuprindea pământul (în centru), o zonă de apă, una de aer, una de foc. Al doilea etaj cuprindea de asemenea cele patru elemente: luna sau pământul eterului, este urmată de planetele VentiB şi Marte, unde domină respectiv apa şi aerul şi de soare, cercul focului. In a treia parte elementele se regăsesc în ordine inversă: focul, reprezentat de Marte; acrul de Jupiter; apa de Saturn; iar pământul de sfera stelelor fixe, numită pe bună dreptate „pământul elizeean”...Ei plasau acolo Câmpiile Elizee promise sufletelor pure 66.

Să lăsăm acest al doilea grup preocupărilor sale astrologice şi să trecem la al treilea, căruia Macrobius îi acordă laurii adevărului. Această a treia şcoală, ca şi prima, împarte lumea în două. Insă părţile sunt aparent inegale: de o

parte sfera astrelor fixe, cerul înstelat; de cealaltă, cele şapte sfere planetare, spațiul care le separă de pământ şi pământul însuşi. Sufletele nu trăiesc cu adevărat decât în sfera stelelor; atunci când, aplecându-se spre pământ, l-au dorit în secret, ele cad din sferă în sferă, îmbrăcând în fiecare planetă o tunică de materie, până când vor ajunge în sfârşit în grosolanul înveliş trupesc 67.

Aici îl recunoaştem pe Numenius şi ne reîntâlnim cu exegeza Peşterii Nimfelor. Numenius, Cronius, Porphirius din Peştera Nimfelor sunt dintre cei care stabilesc începutul Hadesului chiar la ieşirea din sfera înstelată: sufletele care au străbătut, pentru a coborî, poarta Cancerului, se află deja în împărăția morții; ele nu regăsesc adevărata viață decât întorcându-se la roata zodiacului prin poarta Capricornului 6S.

Aşadar platonicienii şi pitagoreii erau de acord pentru a proiecta Hadesul şi Câmpiile Elizee în spațiile cereşti: nu erau însă de acord asupra limitelor Hadesului şi aşezării Câmpiilor Elizee.

Ținutul fericirii pentru suflete, locul unde se bucură de plenitudinea vieții – această câmpie elizee promisă lui Menelau şi situată la marginile pământului – este luna pentru unii; şi cei care au reuşit să se ridice până pe țărmurile sale senine au scăpat pentru totdeauna de agitațiile şi furtunile Hadesului atmosferic. Pentru ceilalți, atingerea Câmpiilor țŞlizee şi a luminii veşnice nu se realiza decât în cerul constelațiilor: sferele planetelor rămân în domeniul Hadesului, unde sufletele se zbat în ghearele morții.

Aşadar Hadesul când se reduce şi se limitează la lumea sublunară, când se extinde până acolo încât să cuprindă toate cercurile planetare, chiar şi pe cel al soarelui.

Numenius şi Porphirius, cel puțin Porphirios al Peşterii Nimfelor, sunt printre cei care au înălțat Câmpiile Elizee până la ultimul etaj al lumii; Plutarh (cel puțin Plutarh din De fade) şi Porphirius pe care îl citează Stobaeus scoboară aceleaşi Câmpii Elizee până la lună: aceştia restrâng profunzimile spațiului în care sufletele suferă şi mor, pe câtă vreme Numenius extindă acest spațiu până în fundul cerului.

Îl aflăm pa Porphirius în cele două tabere: Ungă Numenius atunci când explică Peştera Nimfelor; lingă Plutarh atunci când face exegeza Câmpiilor Elizee. Dincolo de faptul că acest ultim fragment ar putea avea caracterul unei doxografii, nu ar fi de mirare că Porphirius, aici ca şi în problema metempsihozei °9, a variat în credințele sale.

În ce-l priveşte pa Plutarh, mitul din De fade nu este decât un aspact, poate un moment, una din ipotezele plauzibile asupra lumii de dincolo. Să nu uităm că Platon, în fiecare din miturile sale eshatologice, propune o viziune sau o localizare diferită a lăcaşului sufletelor.

Acestea sunt problemele în care controlul experienței nu deranjează îndrăzneala supozițiilor.

Oricare ar fi soluția adoptată, sânb cel puțin păstrați termenii vechii credințe cuprinse în biblia homerică: Hades şi Câmpiile Elizee îşi schimbă locul şi întinderea, dar legăturile care le leagă de lâomer nu sunt întrerupte 7°.

Capitolul IX

ROATA REÎNCARNĂRILOR. MITUL CIRCEI

Numărul sufletelor nu este nelimitat. De fiecare dată când este conceput un om, sufletul care vine să-l locuiască nu este neapărat un suflet virgin, nou. Poate să fie un suflet care a cunoscut deja una sau mai multe existențe anterioare.

De obicei acesta nu îşi aminteşte, căci a băut uitarea în apa Lethe-i sau a fluviului Ameles, sau din cupa lui Dionysos. Pitagora avea privilegiul amintirii: pentru ceilalți, cărora le amintea cu cea mai mare precizie faptele din viețile anterioare; pentru el însuşi, care avea certitudinea absolută de a fi fost odinioară unul din eroii lui Homer, Eupliorbos frigianul, fiul lui Panthoos, învingătorul lui Patrocle *, „Iar printre versurile lui Homer, pe care le cânta cu cea mai mare plăcere, pe care lira sa le interpreta atât de armonios, care le declama cel mai des", se afla propriul său discurs funebru:

Părul ce-i asemenea cosițelor împletite ale mândrelor Grații, iar la spate e strâns cu aur şi argint, este acum udat de sângele cel negru. După cum vedem, într-un loc singuratic, crescând prin grija o-mului răsaduri de măslin ce-nfloresc minunat când apa îmbelşugată țâşneşte în jurul lor şi mlădios se-apleacă în bătaia vân-tului într-o parte şi-n alta înălbitele crengi cu buchete de flori, dar pe neaşteptate, năpraznică furtună le culcă la pământ, tot astfel Euphorbos, fiul lui Panthoos, cu lancea de frasin, zace în țarină, ucis de Menelau, care-i pradă armele2.

Pitagoreii cred că natura întreagă este o vastă comunitate: animalele sunt frații noştri, iar plantele nu sunt ele însele decât animale imobilizate, fixate în pământ. Moartea unui măslin smuls de furtună şi moartea unui războinic doborât de lancea duşmană sunt două lucruri de acelaşi ordin. Homer le-a apropiat, în aceste versuri somptuoase şi pentru care Pitagora ar fi avut o predilecție: dacă există un motiv rațional pentru această predilecție, ar putea fi acesta. W.

Între oameni şi animale nu este o diferența esențiala3: aceleaşi suflete sunt chemate, cum va spune Porphirius, să locuiască" rând p3 rând, în trupul unui rege sau războinic, în trupul unui vultur sau al unei maimuțe: este o eroare să ne închipuim că unele sunt raționale şi celelalte nu; este doar o chestiune de gradație 4.

I. Suâlet uman şi suâlet animal

Or Homer ştia că animalele împart cu oamenii rațiunea şi sufletul" 5. Viața şi Poezia lui Homer ne dă câteva exemple: discursurile pa care Hector sau Antiloh le țin cailor lor, dialogul lui Ahile cu calul său Xanthos, clinele lui Ulise.

Iată într-adevăr, cum Antiloh, în timpul alergării de care din cântul XXIII, stimulează amorul propriu al armăsarilor săi: ce ruşine! Îndurați să fiți învinşi de o iapă! (Ethe, iapa lui Agamemnon, pe care Menelau o împrumutase pentru cursă)... Şi îi sperie: dacă nu ajungeți pe locul cel bun, ştiți ce vă aşteaptă de la tatăl meu, Nestor: vă va trece prin sabie! 6.

Parcă l-am auzi pe însuşi Pitagora, aducând-o la rațiune pa ursoaica din Apulia, care se va întoarce în munții săi convertită la vegetarianism, sau convingând p3 boul din Tarent să se îndepărteze de câmpul de bob verde, murmurân-du-i la ureche un lung discurs în limba boilor. 7 Pitagora,

bineînțeles, întrebuințează blândețea p3 când asprii eroi ai lui Homer mânuiesc cu mai mare uşurință amenințarea. Animalele le înțeleg însă p3 amândouă.

Caii lui Ahile nu numai că înțeleg, dar cum le dăruieşte Hera o clipă posibilitatea să se exprime în limbaj omenesc, ei şi răspund: Xanthos îi prezice trist, plecându-şi coama până la pământ: „Şi de astă dată, vânjosule Ahile, te vom feri de moarte. Totuşi ziua fatală e aproape pentru tine" 8. Odată tirada terminată, Erinyile îl vor opri; el nu va mai vorbi. Dar va continua să gândească. Ceea ce lipseşte animalelor, este puterea de a forma cuvintele: vocea lor nu e articulată. Este acelaşi suflet ca al nostru, însă trupul care-l serveşte este un instrument mai rudimentar 9.

I

Dar clinele lui Ulise! Fiumeu porcarul nu şi-a recunoscut stăpânul, pe care totuşi îl iubea. Nici chiar Penelopa nu-şi recunoaşte soțul, ea va avea nevoie de semne; doica Eurycleea nu-l recunoaşte decât după cicatrice.

Însă dinele Argos, întins pe o grămadă de gunoi în fața porții palatului, ridică capul când aude vocea eroului: „el l-a recunoscut pe Ulise în omul care venea şi, mişcându-şi coada, şi-a aplecat urechile..."10.

Minune de fidelitate, minune de memorie... Fie că-l numim instinct, fler sau oricum vrem să-i spunem: faptul rămâne, câinele a fost mai perspicace decât omul.

Acest exemplu trebuie să fi fost citat de nenumărate ori, în discuțiile dintre platonicieni, stoici, epicurei, asupra inteligenței animalelor.

În operele morale ale lui Plutarli se află un dialog plin de vivacitate şi umor -l1 între Circe, Ulise şi Gryllos: Ulise vrea să o oblige pe Circe să redea victimelor sale forma umană: „Eşti deştept! Răspunde pe scurt vrăjitoarea, întreabă-i însă dacă asta le face plăcere!" Ulise discută cu Gryllos, unul din metamorfozați şi acesta îi dovedeşte cu prisosință cum condiția animalelor este de departe superioară celei umane; că animalele îi întrec pe oameni în curaj, sinceritate, fidelitate, inteligență... O simplă probă în treacăt: poeții voştri, aminteşte Gryllos, spun despre un om că este curajos în luptă ca un leu, un lup, un mistreț. Le-ar veni ideea să inverseze raporturile şi să declare un leu „curajos ca un om" 12?

Alt tratat al lui Plularh examinează care sunt cele mai inteligente dintre animale 13, cele de pe uscat, sau cele marine. El dă mii de exemple despre finețea animalelor: printre altele, cel al boilor din Susa, raportat de către Ctesias din Cnidos. Aceşti boi întrebuințați pentru stropirea parcului regal trebuiau să scoată în fiecare zi o sută de găleți de apă din fântână: ei se opreau exact la cea de-a o suta şi nimic pe lume nu i-ar fi putut hotărî să mai scoată măcar o găleată în plus u.

Ar fi de altfel cu putință ca animalele să aibă senzații fără a avea inteligență? Straton fizicianul a dovedit că toate operațiile simțurilor presupun un act de inteligență (altfel, senzația nu este conştientă) 15; „Inteligența (nous) este cea care vede şi aude restul este surd şi orb" spunea Epicharm16 în tratatul său despre Abstinență, Porphirius insistă asupra dovezilor de inteligență la animale. Oare animalele nu au rațiune? Dar vedeți-le agitate ca şi noi de aceste dispute între rațiune şi imperioasa atracție a dorinței. Ele ştiu,

înțeleg că momeala care li se întinde ascunde propria lor moarte. Unele rezistă şi se îndepărtează cu înțelepciune, uneori după un gest de dispreț suveran 17. Altele se învârt primprejur, pleacă, revin, în cele din urmă cedează propriei lăcomii, ştiind că le va costa viața. Nu este rațional, desigur: dar sunt oare oamenii mai mult? Degeaba le spui „Dacă mâncați, o să muriți", ei tot nu țin seama. Dovadă tovarăşii lui Ulise şi lamentabila istorie a vacilor soarelui 18.

Aceasta este o dovadă în plus că Homer credea că animalele au un suflet rațional şi sunt frații oamenilor.

După Carybda şi Skylla, Ulise şi tovarăşii săi ajung în insula soarelui, unda rămân imobilizați o lună întreagă. Ulise le recomandă tovarăşilor săi să nu se atingă de animale: „Ca nu cumva să o pățim, că boii şi oile de aici sunt ale unui puternic zeu, al Soarelui ce vede şi aude tot" 19.

Trece o lună. Rezervele se sfârşesc. Într-o zi Ulise se duce în insulă pentru a se ruga... Adoarme. Şi urmează sfatul funest al lui Euriloh: dacă tot e să mori, mai bine să te înghită valul" ca urmare a răzbunării divine, decât să mori de foame într-un ostrov pustiu. Iar tovarăşii urmăresc şi înjunghie „vacile cu fruntea mare, cu coarnele lor frumoase".

La întoarcerea sa, Ulise constată nenorocirea fără leac. Victimele nu mai pot fi înviate!

Şi iată un semn îngrozitor: pieile încep să se târască; „cărnurile fripte şi crude mugeau în frigări; s-ar fi zis că sunt chiar mugetele vacilor" 2°.

Este protestul zeilor împotriva crimei omului care nesoco-titul ucide şi devorează. Să-l ascultăm pe Plutarh: întrebați care este rațiunea pentru care PHagora se abținea de la carne: eu mă întreb, mai degrabă, care au fost sentimentele, starea de spirit, rațiunile primului om care şi-a apropiat gura de im cadavru, care a atins cu buzele sale carnea unui animal mort... Făcându-şi hrană şi plăcere din aceste bucăți de carne care cu puțin timp înainte mugeau, strigau, se agitau, priveau. Cum au avut curajul să vadă cum sunt înjunghiate, fripte, tăiate în bucăți victimele, să simtă mirosul? Cum a îndrăznit gura să se spurce la atingerea cărnurilor sângerânde, să aspire sucul şi sângele mortalelor răni?

„Pieile mergeau: cărnurile. Fripte şi crude mugeau în frigări; s-ar fi zis că sunt chiar mugetele vacilor" Aceasta este doar o ficțiune, o poveste: însă ospățul însuşi este cu adevărat o monstruozitate! Să-ți fie foame de vitele care mugesc încă, să precizezi care sunt comestibile dintre aceste ființe care au încă viață şi glas 121.

Dacă n-am avea imaginația atât de săracă, am auzi la fiecare înghițitură de carne această plângere atroce a vieții pe care, în inconştiența noastră am stins-o.

Şi este cu cât mai atroce, dacă na gândim împreună cu Empedocle, că sufletul unui fiu, al unui frate, al unei mame s-ar fi putut încarna într-unui dintre aceste animale, pe care le sacrificăm atât de uşor, formulând doar o rugăciune! Nenorocit tată, surd la rugăminți1e disperate ale unui copil-victimă pe care o ridică, pe care se pregăteşte să o gâtuie... Va fi mâncat la masa familială: un adevărat ospăț de canibali! 22. Înțelegem strigătul pasionat al vizionarului din Agrigentum:

Vai, că nu m-a distrus mai devreme ziua fatală, mai înainte de-a mă gândi că buzele mele au atins oribile nelegiuiri prin mâncare! A.

Divinitatea ne parmite, în cel mai rău caz, distrugerea vegetalelor, întrebuințarea apei şi a focului; ea ne autorizează să despuiem oile de lina lor, să luăm vacilor laptele şi mierea albinelor. Dar nu să omorâm animalele şi să le mâncăm carnea 24.

Primii pitagorei par să fi practicat un vegetarianism integral; şi în timpul lui Porphirius, odată cu marea renaştere religioasă, s-a revenit la el. Insă Aristoxenos din Tarent, care voia să curețe pitagorismul de superstițiile sale şi să-i lărgească spiritul 25, a pretins că Pitagora „îngăduia să se mănânce carnea tuturor animalelor, cu excepția boului de jug şi a berbecului" 26.

Interdicția de a omorî boul de jug nu are nimic particular. O lege din Atena, ne spune Elian, prescria această măsură: „să nu sacrifici boul de jug, care a muncit atâta să tragă plugul sau carul"...Aceasta, pentru ca acest brav animal este în definitiv, adaugă autorul, „un plugar şi el şi tovarăşul de muncă al omului" 27.

O scolie relativă la episodul vacilor soarelui reamintea interdicția de a înjunghia boii de jug: „când ajung la bătrânețe, trebuie puşi în libertate până la moarte" 28. Boii înjunghiați de tovarăşii lui Ulise erau boi de arat, care în amurgul vieții lor, rătăceau în libertate într-o insulă pustie; fiindcă i-a omorât, echipajul a suferit cea mai grozavă pedeapsă cerească.

Primii greci, după Plutarh, erau nevinovați vegetarieni: ei aveau ca lege credințele lui Pitagora şi Empedocle: „cei care au turnat primii în bronz pumnalul răufăcător au fost şi primii care au mâncat boii plugarului" 29. Masacrarea animalelor şi omuciderea trebuie să fi început deodată, pentru autorul necunoscut al celor două versuri pe care le citează Plutarh. În epoca de aur nu se vărsa sângele? >0.

II. Circe şi tovarăşii lui Ulise sau mitul metempsihozei

Homer cunoaşte, deci, frăția care-i uneşte pe oameni cu animalele şi ştie că sufletele sunt interşanjabile, de la unii la alții. Însă probele pe care le-am adus până acum sunt probe minore. Trebuie să studiem acum marele mit care ilustrează dogma metempsihozei: mitul Gircei, care îi preschimbă în animale pa tovarăşii lui Ulise.

Avem o exegeză perfect detaliată a episodului: un lung fragment din Porphirius, transcris de Stobacus în Eglogele sale.

Pitagora şi Empedocle sunt şi ei numiți în treacăt de către Porphirius: dar toată doctrina care serveşte de suport exegezei este platoniciană. Astfel, Platon. În acest domeniu, este puternic impregnat de pitagorism. Iar pa acest teren, mai mult decât po oricare altul, neoplatonician şi neopita-gorician sunt sinonime.

Tovarăşii lui Ulise au găsit într-o vale casa Circei, „şi de jur împrejur, preschimbați în lei şi lupi" 31 ps oamenii pe care zeița îi vrăjise. O voce fermecătoare de femeie, zgomotul unui război de țesut îi îndeamnă să-şi facă cunoscută prezența.

I

Circe îi bagă în casă, îi drogheazăă, îi loveşte cu bagheta sa şi îi închide „într-o cocină”:

Şi porci erau cu faţa şi cu glasul, cu părul şi cu trupul, dar la minte erau întregi întocmai ca înainte32.

Acest mit, ne anunţă Porphirius, este un misterios sipet care conţine doctrinele lui Pitagora şi Platon asupra destinelor sufletelor: „Dacă sufletul este indestructibil şi etern, el este la adăpost de schimbări şi vicisitudini. Ceea ce numim dispariţie şi moarte este pentru el o schimbare de vas, o trecere în alte forme corporale: şi dorinţa îl împinge către corpul potrivit, adaptat noului său chip, obişnuinţelor pe care i le-a dat genul său de viaţă” 33.

Recunoaştem una din ideile familiare a lui Platon: sufletul care în timpul vieţii se coboară până la nivelul animalului, devine după moarte animalul însuşi cu care s-a asemănat.

Trebuie mai ales să ne referim la Phaidon, unde Platon se explică cu mai multă profunzime asupra metempsihozei.

Dacă sufletul părăseşte curat trupul, fără sa ia nimic din el, fiindcă în viaţă a fugit de el, s-a separat pe cât a putut, repliindu-se asupra lui însuşi, la moarte ajunge, fericit, în lumea nevăzută şi divină. Eliberat de toate relele se instalează printre zei34.

Însă dacă în timpul existenţei a iubit trupul şi plăcerile şi dorinţele sale, dacă a trăit doar pentru el, neglijând Invizibilul şi Gândirea, obiectul filosofiei, atunci, la separare, rămâne pătruns de trup: şi materia corporală este grea, pământească, aparentă. Prin această greutate el este tras către lumea sensibilă. Vedem astfel de suflete sub forma de spectre, rătăcind în jurul mormintelor. Ele sunt amestecate cu materie corporală, ceea ce le face vizibile. Ele sunt nevoite să rătăcească până în momentul când se vor ataşa de un nou trup 35.

Acest tovarăş şi-l aleg, bineînţeles, în aşa fel, încât să se potrivească mentalităţii pe care au căpătat-o în viaţa lor anterioară38. Sufletele obişnuite cu plăcerile grosolane ale pântecului, cu beţia, cu violenţele, vor intra, natural, în corpuri de măgari sau de animale asemănătoare 37. Cele care au practicat nedreptatea, tirania, jaful, merg în trupuri de lupi, de şoimi, de gaie 38. Cele care au practicat virtuţile sociale, din obişnuinţă şi rutină mai degrabă decât din raţiune, devin animale sociale: albine, viespi, furnici sau intră din nou în specia umană şi devin oameni cumsecade 39.

Această lege a reîncarnărilor poate fi văzută acţionând în mitul lui Er, în cartea a X-a a Republicii. Sufletele care aleg un anume mod de viaţă iau ca trup instrumentul potrivit pasiunii pe care au cultivat-o în cursul ultimei lor vieţi. Orfeu va dori să devină lebădă; Aias Telamonianul, leu; Agamemnon, vultur. Epeios, conducătorul calului de la Troia, va fi atras de şorţul unei femei harnice, iubind ţesutul şi munca de interior; bufonul Thersites va alege existenţa unei maimuţe, iar Ulise instruit de toate nenorocirile sale, va căuta o viaţă liniştită de om obişnuit, particular, fără aventuri 4°.

Astfel este marele principiu al reîncarnărilor: scării viciilor umane, a degradărilor umane, îi corespunde o scară a animalelor. Timaios le clasează altfel pe acestea, după gradul lor de îndobitocire. În frunte neamul uşor al păsărilor, care corespunde la oameni, cu neamul astronomilor, mereu cu capul

în nori sau în stele. Apoi patrupedele: ele nu se ocupă de lucrurile spiritului, îşi ignoră capul, nu privesc decât la thymos-ul sau la pântecele lor. Ele s-au aplecat asupra pămân-tului, craniul lor s-a lungit, s-a deformat, comprimând şi oprind circuitele gândirii. Unele s-au culcat complet pe pământ şi zeul le-a spus: „să se târască, dacă asta vor!": acestea sunt reptilele. În josul scării, peştii şi moluştele, cele mai stupide. Şi după cum câştigă sau pierd din inteligență, Arieţuitoarele se transformă unele într-altele 41.

Este, desigur, aici o oarecare ironie, dar cât de fină! Neoplatonicienii nu prea au ştiut ce să creadă. Unii au crezut că totul trebuie luat aidoma, alții că erau simple imagini, simboluri... Dar să revenim mai întâi la Porphirius şi la mitul Circei, în care Homer a ştiut dinainte să închidă toate ideile lui Platon.

Porphirius extrage mai întâi morala istoriei şi subliniază „utilitatea filosofiei şi a educației, pentru a trezi în suflet amintirile frumoase, pentru a îndepărta plăcerile ruşinoase şi ilicite, pentru a-i da puterea de a se domina, de a se replia asupra lui însuşi"...Grație filosofiei, sufletul va şti „să se oprească să devină inconştient un animal, să iubească un trup impur, impropriu virtuții, un corp care alimentează şi dezvoltă o natură irațională şi inaptă pentru frumoasele

I

Lucruri ale spiritului, un trup care hrăneşte şi sporeşte sectorul dorințelor şi pe cel al mâniei, mai degrabă decât pe cel al inteligenței" 42.

Numele Circei conține rădăcina cercului. Or metempsihoză (platonicienii au un cuvânt mai fericit44, „palingenesia" sau renaştere) este un cerc, o horă a sufletelor, care trec periodic din trup în trup. Homer a ales, deci, de minune acest nume pentru a desemna marea Natură, care prezidează ciclul reîncarnărilor, Natura care îmbracă sufletele, care ^„învăluie", după imaginea lui Empsdocle, „cu o tunică străină de carne" 4r>.

Circe este fiica soarelui – zeița cu frumoase bucle – şi fratele ei, Aietes îşi datorează amândoi zilele „soarelui celor vii" 46 – „soarele care leagă fără încetare o distrugere de o naştere, o naştere de o distrugere" 47. El însuşi, soarele, care dispare în fiecare scară şi renaşte în fiecare dimineață, este simbolul alternanței vieții şi a morții. Fără îndoială însă, trebuie să ne gândim aici la Heraclit din Efes: viața unui om, moartea xmui suflet, moartea unui om, viața unui suflet. Naşterea şi moartea sunt corelative. O ființă care piere dă naştere altei ființe. Fără încetare, sub lumina soarelui, se fac şi sa desfac aceste înlănțuiri de forme.

Aiaie, numele insulei locuite de vrăjitoare, este ca un strigăt de spaimă şi disperare: strigătul sufletului care, după moarte, cade în locuri necunoscute. „Insula Aiaie este partea din atmosferă care primeşte pa morți" 48.

Să no reamintim, pentru a înțelege, descumpănirea lui Ulise şi a tovarăşilor săi, care simbolizează sufletele, la sosirea în insula Circei: două zile şi două nopți rămân „întinşi, sleiți de oboseală şi durere" 49. În a treia zi, Ulise se cațără în vârful unei stânci şi zăreşte în depărtare un fum, care iese din pământ. Se va duce să se informeze? Nu ştie la ce să se hotărască! În cele din urmă se reîntoarce la corabie, după ce a doborât un cerb mare „care cobora din pijiştea pădurii ca să se adapă în vale" 5°.

În zorii zilei următoare, Uiise le spune tovarăşilor săi: „Prieteni, din acest loc nu putem vedea nimic, noi nu ştim unde se află întunericul, unde sunt zorile, unde soarele, luminătorul muritorilor, coboară sub pământ, nici unde răsare…" 51. El ar vrea să-i conducă spre fumul pe care îl zărise cu o zi înainte, „în desişul din pădure".

Ei îşi amintesc însă de Antipates lestrygonul. de Ciclop'… Se tem de o nouă nenorocire, în această insulă misterioasă. „începură a plânge cu bocire şi a vărsa din ochi un râu de lacrimi" 52.

Imagine a dispirării sufletelor când şi-au părăsit trupurile şi se trezesc „aruncate" în atmosferă, în plin necunoscut. Ele încep să rătăcească, sunt dezorientate, se lamentează, nu ştiu unde este întunericul (nordul-N. T.)… Nici…

'unda soarele, luminătorul muritorilor coboară sub pământ" 53.

Aiaie, insula vaietelor, îşi merită cu prisosință numele: sufletele pe care le primeşte sunt descumpănite.

Sufletele resimt nostalgia Vieții în trup, dorința de a regăsi acest tovarăş de carne cu care erau atât de obişnuite. Ele sunt gata psntru o nouă călătorie pe pământ. „Ele recad în Kykeon-unaşterilor", ne spune Porphirius M.

Kykeon este numele mixturii pe care Circe o oferă tovarăşilor lui Ulise: în vinul de Pramnos, ea a amestecat brânză, făină, miere şi a vărsat pe deasupra un drog funest „pentru ca să uite țara lor cu totul" 55.

Naşterea, sosirea unui suflet în trup, este cu adevărat o mixtură, în care sunt amestecate eternul şi pieritorul, inteligibilul şi sensibilul, lucrurile cerului şi ale pământului" m.

Aşa cum tovarăşii lui Uiise înghit cu bucurie drogul magic, „sufletele se lasă fermecate, vrăjite de atracția plăcerilor, care le aduc înapoi în generațiune" 57.

Euriloh a avut şansa să scape de metamorfoză: simțind capcana a rămas afară, prudent, el c cei care-l previne pe Ulise.

Ulise va scăpa şi el grație buruienii moly primită de la Hermes, grație rațiunii. „Aceasta înseamnă că sufletele, mai ales în acest moment, au nevoie de mult noroc, de multă înțelepciune, pentru a nu se lăsa antrenate şi înlănțuite de către elementele lor cele mai rele, de către pasiuni în aşa fel încât să îmbrățişeze o viață mizerabilă de animale" 5S – ceea ce au făcut tovarăşii lui Ulise.

Aceste elemente sau părți ale sufletului sunt cele pa care le-a determinat Platon: rațiunea, mâinia, dorințele. Piăspintia mistică a Hadesului, de unde pleacă trei drumuri, se află chiar în suflet, care se împarte în trei părți. 59

Or, fiecare din aceste trei elemente trage sufletul către genul de viață care îi convine. Aici, ne previne autorul, nu este vorba de mit, nici de ficțiune, ci de o realitate obiectivă şi sigură 6°.

La sufletele care s-au abandonat poftelor celor mai josnice, când vine momentul reîncarnării, sectorul „dorințe" este cel mai dezvoltat şi stăpânul locului. Epithymelikon-ul va alege, deci, noul trup şi va lua forma animală cea mai capabilă să-i satisfacă pofta de mâncare, de băutură, de desfrâu. Sufletele cu epithymctikon predominant intră, după Platon, în trupuri de măgari. Hcmer

însă îi trimite în trupuri de porc: „şi porci erau cu faţa şi cu glasul, cu părul şi cu trupul” Porcii mai mult chiar decât măgarii, sunt tipul voracităţii; ei trăiesc în noroi, sunt mizerabili şi arată desăvârşit triumful cpithymelikon-uhn. 61.

Lupi de munte, lei dau târcoale locuinţei Circei62. Euriloh refuză să intre la vrăjitoare cxplicând tovarăşilor săi: „Pe toţi ne va preface în porci, în lupi şi lei”.

Iată un suflet care a fost supus „unor cruzimi sângeroase, unor teribile certuri, ascultând de discordie sau de ură. Thy-mos-vsău este total sălbăticit atunci când ajunge în pragul reîncarnării. Plin de uitare şi alte resentimente el se repede asupra unei forme de lup sau de leu: el dă pasiunii sale dominante acest trup ca un instrument protector bine potrivit” 64.

Nu ne este prea greu să descoperim eroul care a servit de model pentru acest portet: Aias pe care Platon îl trimite în Republica65 să locuiască într-un trup de leu. „Teribilele certuri” sunt disputa cu Ulise pentru armele lui Ahile; „cruzimile sângeroase”, masacrul turmelor; iritarea, greul resentiment”, reamintesc scena Nekyei în care umbra lui Aias stă deoparte, îmbufnată, „plină de mânie” contra lui Ulise 66.

„Trebuie deci să căutăm, continuă Porphirius, mai ales aproape de moarte, puritatea, aşa cum se face în ceremoniile de iniţiere; trebuie să ne ţinem sufletul departe de orice influenţe rele. Trebuie să calmăm, să adormim toate poftele rele, să îndepărtăm mânia, ura, invidia (toate exacerbări ale thymos-ului). Şi corpul din care vom ieşi va fi cel al unui om înţelept”67. TJÂise păstrându-şi umanitatea cu toate vrăjile zeiţei, este modelul nostru. Iarba pe care Hermes i-o dă ca să combată drogul – moly, antidotul Kykeon-ului – o avem şi noi: este raţiunea, cu ajutorul căreia distingem binele.

Această raţiune, conchide Porphirius, poate feri cu totul sufletul de amestec, îl poate sustrage de tot (este vorba aici, fără îndoială, de sufletul înţeleptului, filosofului, care scapă pentru totdeauna de ciclul reîncarnărilor); sau dacă sufletul a băut, raţiunea îl menţine cât mai mult în condiţie umană”68: multe suflete la moarte, nu revin dafinitiv în lăcaşul divin; ele sunt condamnate să se amestece din nou cu materia: însă acestea, cel puţin, nu vor cădea în viaţa animală, dacă raţiunea rămâns ghidul lor.

Circe şi drogul său, Uliss, tovarăşii lui Ulise, porcii, lupii şi leii, Hermes… Bogata frescă a lui Homer desfăşoară sub ochii noştri întregul mister al vieţilor succesive. Porphirius mistagogul ne-a dezvăluit sensul tuturor acestor imagini colorate şi fantastice69.

Se simte din maniera lui Porphirius, grija sa de a da fiecărui detaliu simbolismul său. Şi este acelaşi elan mistic ca şi în ultimile pagini din Peştera Nimfelor.

III. O altă exegeză a mitului Circei

Ca şi pentru Peştera Nimfelor, Porphirius găseşte aici o materie deja elaborata. Viaţa şi poezia lui Homer, aparent anterioară lui Porphirius cu mai bine de un secol 7°, dă pentru mitul Circei o schemă de exegeză. La prima vedere seamănă mult cu dezvoltările lui Porphirius, în aşa măsură, încât s-ar putea crede că este rezultatul (anticipat) al acestora. In realitate există serioase divergenţe.

Sensul general al mitului este acelaşi: „Transformarea tovarăşilor lui Ulise în porci şi animale de acest fel, scrie Pseudo-Plutarh, semnifică faptul că sufletele celor necugetați trec în trupuri de animale.” 71

Dar Circe în Viața şi poezia lui Homer, reprezintă „revoluția circulară a universului, ceea ce explică de ce este fiica soarelui” 72, Soarele, într-adevăr, antrenează universul, cel puțin cercurile planetare, în cursa sa cerească. Ne amintim ca Porphirius vede în Circe, nu rotația universului material, ci roata renaşterilor.73 în ceea ce priveşte numele de Aiaie, Pseudo-Plutarh îl derivă tot de la aiazein (a geme) însă precizează că Homer a ales acest nume gândindu-se la „vaietele şi lamentațiile oamenilor în legătură cu moartea” 74. La Porphirius nu este vorba de cei vii care-i regretă pa cei morți ci do sufletele separate care plâng de spaimă la sosirea în noua lor locuință.

Exegeza lui Pseudo-Plutarh este mai ales „fizică: numai ideea trecerii sufletelor în trupuri de animale aminteşte de pitagorism. Restul este neutru şi interpretarea dată Aiaie-i, în special, este foarte apropiată de exegeza fluviilor infernale, pe care o citim în Alegoriile Homerice ale lui Heraclit: Cocyt-ul este lamentația oamenilor plângându-şi defuncții, Phlegeton-ul, este flacăra rugului; Aheron-ul, întristarea profundă a rudelor; Styxul, caracterul moliorât al morții75. Prin virtutea acestor etimologii asemănătoare cu nişte calambururi, realitățile lumii celeilalte îşi pierd orice consistență, devin sentimente sau imaginații ale acestei lumi.

Față de această exegeză, care se apropie de raționalism, accentele lui Porphirius redau cu totul alt sunet. Plecând de la prima explicație ca de la o trambulină, el transpune şi subliniază, insuflă mitului homeric credința platoniciană.

IV. Lupii şi leii, imagine sau realitate %

Lupi, lei, măgari… Acestea ar fi, după Platon, viitoarele locuințe ale sufletelor care au ascultat prea mult, în această viață, chemarea instinctelor josnice.

Aceste lucruri n-au tulburat doar un platonician. Trebuie să-l înțelegem ad litteram pg acest ironist blând care e Platon? Nu a vorbit ia figurat şi nu a vrut doar să spună că unele suflete se coboară la nivelul bestiilor crude? 76

Asupra acestei chestiuni, discipolii nu sunt de acord. Numele cele mai mari rămân, totuşi favorabile sensului literal, începând cu Plotin 77, Harpocration, Amelios, Boetius, Numenius (pentru a-i enumera în ordinea în care-i cita Enea din Gaza, în al său Theophrastos) luau lupul drept lup, măgarul drept măgar. Ei cred că sufletul înainte de pătrunderea sa în trup, s-a putut umple de răutate şi devine asemenea cu brutele. De aceea ele pătrund în trupul unui animal cu care seamănă.78

Ce gândeşte asupra acestui subiect interpretul nostru al Circei, Porphirius? El insistă asupra sensului propriu, cu ve liemență: „şi aici nu este vorba de un mit, nici de o ficțiune poetică, este adevărul, este expresia unei realități materiale.79

Totuşi sfântul Augustin, care a citit De regressu animac al lui Porphirius îi atribuie un punot de vedere foarte diferit. Porphirius, ne spună ci, a corectat gândirea lui Platon: „el crede că sufletele omeneşti nu pot merge decât în

corpuri omeneşti” şi nu ezită să „suprime (pantru ele) închisorile animale” 80 (raţiunea atribuită lui Porphirius pentru justificarea acestei afirmaţii: „poate pantru ca să nu se vadă o mamă preschimbată în măgăriţă cărându-şi fiul” 81 este desigur o trăsătură de spirit augustiniană).

Dacă Porphirius ar fi gândit întotdeauna astfel, am avea unele scrupule să-i atribuim în continuare exegeza „circeană”, 82 însă Nemesius în tratatul său Despre natura omului, atribuie lui Porphirius (ca şi platonicianului Theodoros) aceeaşi poziţie ca a lui Cronius. Şi Cronius, autorul tratatului Despre palingenesie, socotea că „toate sufletele sunt raţionale” 83. Nu există deci diferenţe esenţiale între un suflet de animal şi un suflet de om: nu există separaţie riguroasă între cele două spacii: trupurile sunt interşanjabile. Sufletul raţional este doar paralizat da corpul animal, aşa cum este uneori, la oameni, da către organisme prost constituite.

În tabăra celor care cred cu adevărat în trecerea sufletelor umane în trupuri da animale, îi avem deci pe Numenius, Cronius, Porphirius. Şi această trinitate este sugestivă: ea aminteşte de Peştera Nimfelor pa care toţi trei, unul după altul, au comentat-o. Este foarte puţin probabil ca, mai ales Cronius, să fi scris o carte întreagă asupra metempsihozei fără să introducă istoria exemplară a Circei.

Cât despre Porphirius, înţelegem foarte bine că a putut să aibă poziţii diferite asupra acestei chestiuni, în diverse epoci ale vieţii sale.

Pe când redacta Eneadele, el trebuie să fi îmbrăţişat gândirea lui Plotin şi să fi crezut că maestrul, Platon, trimitea sufletele omeneşti în trupuri de animale şi chiar de plante: la fel şi când se afla sub influenţa lui Numenius şi a lui Cronius şi recapitula, în mitul Circei, doctrina platoniciană a renaşterilor.

În timp ce scria De regressu el aducea unele retuşuri doctrinei şi lua o poziţie care va fi şi mai radicală la discipoIul său Iamblichos. Acesta va scrie un tratat pentru a demonstra „că sufletele oamenilor nu se pot reîncarna în animale fără raţiune, nici cele ale animalelor în oameni' 84. Fragment dintr-un vast sistem de exegeză pitagoreică, spunea Delatte S5 despre paginile lui Porphirius despre Circe. De fapt, sub forma în care na-a parvenit explicaţia mitului, ar trebui să zicem exegeza neoplato'nieiana: căci Platon este cel care, aşa cum am arătat cu prisosinţă, serveşte mereu de referinţă.

Când apare pentru prima dată exegeza mitului lui Circe? Nu ştim nimic. Ni se parc cu totul improbabil să credem că pitagoreicii din secolul V î.c.n. aflaseră deja această exegeză. Este straniu, în acest caz, că Platon nu spune niciodată nici un cuvânt de-a lungul paginilor pe care le-a consacrat problemei „renaşterilor”…Informat cum era asupra poziţiilor pitagoreicilor, ar fi ştiut că Circe simboliza pentru şcoală ciclul palingenesiilor: înţelegem greu de ce nu a făcut nici cea mai mică aluzie la mitul lui Iîomer, el, căruia îi place atât de mult să citeze – fie pe un ton serios, fie pentru a-l ironiza amabil – ps acest duşman pentru care nutreşte o secretă simpatie.

Argumentul tăcerii îşi are valoarea sa. Să-i adăugăm încă unul: legenda lui Pitagora coborât în infern şi martor al supliciului aplicat lui Iîomer pentru poveştile sale nelegiuite.83 Acest pasaj face parte din romanul pitagoreic inventat de Heraclit din Pont şi reprezintă deci una din cele mai vechi tradiţii

asupra primului pitagorism, atât de puțin cunoscut, de altfel 87. Or, legenda spune destul care trebuie să fi fost starea de spirit a sectei în timpul lui Platon: față de Homer, ea trebuie să fi arătat aceeaşi neîncredere, aceeaşi ostilitate ca şi autorul Republicii (poate că de aici provine „anti-homerismuâ" său). Aceasta ar dovedi că pitagoreicii nu se gândiseră încă să-l analizeze p-3 Homer pentru a-şi exhuma propria doctrină: altminteri nu l-ar fi biciuit în infern.

Alegoriştii pe care Platon îi condamnă sunt partizanii interpretării fizice şi nu pitagoreicii83: aceştia din urmă au intrat încă în jocul alegoric.

Sistemul exegezei mistice din care Circe este doar un fragment nu s-a dezvoltat decât câteva secole după Platon, cu Numenius, Cronius, Porphirius. Între Platon şi Numenius se întinde un vast fcâmp pustiu, unde abia se pot zări – odată cu prima versiuna exegetică a Circei sau a pssterii nimfelor – câțiva germeni timizi anunțând marea înflorire!

I

— H i

CAPITOLUL X

ZEII LUI HOMER LA PLATONICIENI. DE LA PLUTARH LA PORPHIRIUS

Asupra sorții sufletelor, înckise într-un trup sau dezlegate de legăturile cu acesta, platonicienii au ajuns la un acord pe care îl credeau perfect între credințele lor şi miturile lui Homer.

În problema zeilor, se poate presupune că au aspirat către aceeaşi armonie şi că s-au străduit să abolească distanța între teologia lor şi panteonul homeric.

Distanțele sunt totuşi mari şi exegeza tradițională le-a accentuat încă şi mai mult. Zeus, Hera, Poseidon, Hades, deveniți eter şi aer, apă şi pământ, se materializaseră net la alegoriştii anteriori lui Platon, care-i urmau pe fizicienii presocratici. Porticul a modificat puțin natura acestor zei-elemente. Hera, de pildă, nu mai era aerul propriu-zis, era sufletul aerului. Insă acest suflet-suflu rămânea încă material, ca şi sufletul lumii, al cărui aspsct, particular de altfel, este.

Platonicienii nu se puteau acomoda cu acest materialism. Lor le trebuia neapărat ca Zeus, marele zeu, să fi fost conceput de Homer ca pur spiritual *. Şi ce să facă cu toți acei zei de primul şi al doilea rang care, în Iliada, alcătuiesc curtea turbulentă a stăpânului Olimpului şi ale căror porniri prea vizibile sunt un permanent scandal?

Diferite soluții au fost aduse acestei probleme a zeilor homerici, sau mai general, zeilor mitologiei şi religiei.

Prima şi cea mai simplă, luată în considerare de către Plutarh şi Maxim din Tyr, constă în a face din zei intermediari între rasa umană şi divinitatea adevărată.

Plotin, puțin mai târziu, pune primele baze ale unei soluții care rezolvă problema într-o manieră mai puțin superficială: el asimilează dinastia Uranos-Cronos-Zeus cu cele trei ipostaze divine ale sale şi deschide o cale exegezei platoniciene.

După acesta Porphirius pare a se reîntoarce, cel puțin Porphirius cel din tratatul Despre Statui: teologia sa privind zeii populari, zeii homerici, nu este decât o ultimă ediție, revăzută şi adăugită, a teologiei Porticului.

Trebuie să-i aşteptăm pe Sirianus şi pe Produs pentru ca zeii lui Homer să fie integrați profund în gândirea religioasă a neoplatonismului.

I. Demonii lui Plutarh

Sufletele întrupate nu sunt singurii locuitoriai aerului sublunar: ființe mai puternice, demonii populează şi ei atmosfera, tot aşa ca vuitorii şi pajurile care se încrucişează pa cerul de la Delfi cu zborul rândunelelor.

Puterea acestor demoni semidivini este considerabilă, însă nu este totdeauna binefăcătoare: căci sunt spirite îmbrăcate într-un suflet pasional şi se pot înclina spre rău.

Divinitatea utilizează aceste ființe intermediare pentru a guverna lumea. Ea le încredințează creşterea plantelor sau inspirația oracolelor; ea le lasă să prezideze cutremurele de pământ sau epidemiile 2.

Această teologie a demonilor, în plină înflorire în timpul lui Plutarh, este un fel de a rezolva problema transcendenței divine, cea a Provindenței, cea a răului. Ea permite să se evite, aşa cum subliniază un personaj al lui Plutarh, Cleom-brotos, două obstacole la fel de mortale: de a o face responsabilă de tot, sau de a-i suprima orice acțiune şi orice responsabilitate. Astfel, dacă Platon a făcut filosofiei un serviciu eminent punând în față materia (a cărei rezistență pasivă furnizează o rațiune existenței răului), „aceia par să li rezolvat dificultăți mult mai mari şi numeroase, care au descoperit rasa demonilor” 3, trăsătură de unire între cer Şi pământ.

Printre dificultățile pe care demonii permit să fie tranşate figurează pe primul loc problema zeilor homerici. Oameni fa Plutarh, Maxim din Tyr, s-au aruncat asupra acestei soluții: zeii mitologiei în general şi cei ai lui Homer în spacial, care se comportă uneori într-o manieră foarte puțin divină, sunt pur şi simplu demoni.

Înainte de a trece la detaliile acestei exegeze, trebuie să examinăm pe scurt trăsăturile demonilor şi originile lor.

Dacă vom continua să-l întrebam pe Cleombrotos al lui Plutarh, acesta ne va spune că demonii sunt cunoscuți la multe popoare şi vin din toate zările: din ținutul lui Zoroastru şi al magilor4, din Tracia lui Orfeu, din Egipt, din Frigia; că grecii au vorbit dintotdeauna despre ei: trebuie văzut cât este de precis Hesicd asupra lor, pa când Homer nu îi distinge prea bine de zeii săi propriu-zişi 5.

La drept vorbind, marea sursă a platonicienilor, în acest domeniu ca şi în atâtea altele în care par să inoveze, este Pla-ton însuşi, Platon care şi aici a aruncat o sămânță în vânt şi sămânța a încolțit.

Câteva fraze din Banchetul trasează cu precizie liniile esențiale. Demonii duc zeilor rugile şi jertfele oamenilor şi aduc oamenilor voința zeilor şi darurile meritate prin sacrificii. Demonii umplu golul între sufletul uman şi divinitate, asi-gurând coeziunea universului. Care sunt atribuțiile lor? Tot ceea ce ține de domeniul religios, tot ceea ce priveşte raporturile dintre zei şi oameni: de la

mantică la sacrificii, de la inițieri la magie. Zeii nu vorbesc oamenilor, în trezie şi în vis decât prin intermediul demonilor6.

Xenocrate a încercat să precizeze portretul acestor demoni: o imagine geometrică îi permite să-şi condenseze vederile: Dumnezeu, triunghi echilateral; demon, triunghi isoscel; om, triunghi scalen. 7 Fără îndoială că el vroia să sublinieze echilibrul perfect a.1 naturii divine, față cu dezechilibrul funciar al naturii omeneşti, amestec de elemente disparate, inegale; între cele două, demonii sunt ca un termen mediu: demonul într-adevăr, comentează Plutarh, are puterea zeilor, fără să aibă seninătatea lor, el este supus „pasiunilor".

Plutarh revine adesea asupra caracterului „pasional" al demonilor: fără îndoială ei nu au trup, însă nu sunt spirite pure; sunt „suflete", ființe capabile de a simți şi vibra, cărora le sunt familiare dragostea şi ura. Plăcerea şi durerea.8 în ele sălăşluieşte, în doze mai mari sau mai mici „iraționalul": la unii, nu este decât un fum, la alții un foc care rămâne viu şi nu se stinge cu uşurință.9

Putere divină şi pasiuni omeneşti l0: este exact definiția zeilor mitologiei homerice şi populare. De asemenea Plutarh, în De defecta, este de părere să punem pe seama „demonilor" tot ceea ce „miturile şi imnurile povestesc şi cântă" despre zei şi care şochează rațiunea: zei care comit răpiri, zei condamnați să rătăcească, să se ascundă, să se exileze, zei reduşi la rolul de servitori 11. Toate acestea rezumă mai întâi aventurile acestui Apollon Pythianul al cărui preot este Pâutarh, însă a căror cuprindere este mai generală.

În dialogul despre Isis şi Osiris, el propune de asemenea înlocuirea zeilor prin demoni, nu numai pentru a explica tribulațiile lui Isis, Osiris, Typhon, dar şi pentru Giganți şi Titani, pentru Cronos şi crimele sale, psntru luptele lui Îpollon cu Python, psntru rătăcirile lui Dionysos sau ale Demetrei12.

II. Zeii lui Homer şi demonii la Maxim din Tyr

Maxim din Tyr so foloseşte mai direct de demoni pentru apărarea şi purificarea lui Homer. El ajunge la această chestiune când este vorba de demonul lui Socrate 13 şi pretinde că un studiu atent al lui Homer ar îngădui rezolvarea acestei neplăcute probleme u.

Eroii lui Homer, ca şi Socrate, au demoni care îi asistă. Ahile, în adunare, trage spada împotriva lui Agamemnon, e gata să-l ucidă. Însă un demon îl apucă de plete şi îl reține, un demon pe care poetul îl numeşte Atena. Acelaşi demon, Atena, ridică din fața ochilor lui Diomede ceața care-l împiedică pe erou să distingă zeii de oameni: în clipa următoare îi făcuse trupul, picioarele şi brațele mult mai uşoare. Chiar de la începutul cântului V, care cântă isprăvile lui Diomede,!

— A dat avânt şi îndrăzneală 15.

Atena-Mentor îi spune ruşinosului Telemah, prea timid P-nțru a se prezenta în fața lui Nestor: „cuvintele îți vor v°ni în minte şi un demon te va ajuta la celelalte" 16. Un alt demon, „Hera zeița cea cu albe brațe" aduce în muna lui Ahile o înțeleaptă inspirație: reunirea adunării pentru a studia mijloacele de a opri ciuma 17.

Dacă comparăm demonul lui Sccrate cu demonii homerici, constatăm că primul este unic şi păstrează mereu aceeaşi ormă, că intervine în afacerile private sau publice, când pentru a-i da sfatul să nu treacă un rlu sau să respingă dragostea lui Alcibiade, când pentru a-l lăsa pe Socrate să aleagă între a se apăra sau a muri.

La Homer, demonii sunt multipli, ei intervin în numeroase împrejurări; poartă numele cele mai diverse, iau formele şi glasurile cele mai variate.

Atena, llera, Apollon, Eris şi toți ceilalți demoni homerici sJnt evident realități: însă ce fel de realități? Trebuie să traducem enigma „în limbaj clar" şi să admitem că „acesttj nume şi personaje ascund puteri demonice, care-i asistă pe cei mai favorizați dintre oameni în somn, ca şi în stare de veghe." 18

Sufletelor cinstite, divinitatea le întinde mâna şi le acordă protecția: ca le dirijează printre numeroasele obstacole care barează calea virtuții, prin glasul oracolelor, zborul păsărilor, viziunile din vis, limbajul victimelor.19

Ele nu intervin direct, ci prin persoane interpuse: „Dumnezeu, imobil pe locul său, dirijează cerul şi ordinea cerească. Însă are aşezați în intervalul care separă cerul de pământ, nemuritori de rangul doi, cei pe care-i numeşte secunzi: mai slabi ca Dumnezeu, mai puternici ca oamenii; slujitori ai zeilor, conducători ai oamenilor" 2°! Ei servesc de intermediari între divin şi uman, ca un interpret între grec şi barbar.

Iată ce sunt zeii care vorbesc eroilor lui Homer şi oamenilor în general, care le apar şi îi asistă.

Hesiod numără trei miriade. Funcțiile lor sunt cele mai diverse: vindecători, sfetnici, mesageri ai invizibilului, tovarăşi ai călătorului, colaboratori ai meşteşugarului. Unii se află în oraş, alții pe câmp; unii pe mare, alții pe continent: „Zeii, spune Odiseea, iau trăsăturile unor îndepărtați străini şi sub toate formele merg din oraş în oraş ca să cerceteze virtuțile oamenilor şi fărădelegile lor" 21. Ei vin să sălăş-luiască în trupul lui Socrate, al lui Platou, al lui Pitagora, al lui Zenon, al lui Diogene 22.

Demonologia lui Maxim este mai senină decât cea a lui Pâutarh. Acesta îi foloseşte în oarecare măsură p3 demoni ca țapi ispăşitori: ei preiau responsabilitatea acestor lupte, vagabondaje, răpiri atribuite divinității de către mitologie; ei iau asupra lor petele şi descarcă noțiunea divină. Aceste suflete uriaşe, care bântuie neliniştite prin aer, se regăsesc la

Porphirius şi Iamblichos, avide de mireasma sacrificiilor, reclamând o hrană abundentă, sub sancțiunea de a abate asupra oamenilor cele mai mari nenorociri. Aceştia sunt demonii cu spirit „răufăcător", ca Atlas-ul homeric.

Cei ai lui Maxim sunt, mai degrabă, instrumentul solicitudinii divine, „îngerii", mesagerii Zeului şi călăuzele oamenilor.

Maxim, încă şi mai mult decât Plutarh, este ecoul veacului său: avid de intervenții supranilurale, de predilecție divină. Deci, Zeul însuşi, rămânp în corul său ca să dirijeze concertul astrelor, cel puțin trimite, oamenilor – nu tuturor, poate, ci doar celor care o merită – zei „secunzi" pentru a-i lumina şi conduce.

Exegeza lui Homer va urma curentul general al gândirii religioase. Ce era Atena în secolele raționaliste, sau la stoici? Rațiunea divină, din care fiecare om

a primit o scânteie. Dacă ea insuflă lui Ulise sau lui Tclemah vreun gând fericit, trebuie să înțelegem că Homer a p3rsonificat astfel bunul lor simț, inteligența lor. Zeii lui Homer nu erau zei vii, ci simple alegorii. Un stoic are o idee prea înaltă despre Providență, rațiunea superioară a lumii, suveran inflexibilă, pentru a crede în intervenții, în dorogări permanente de la mecanismul general. Trebuie să te supui acestei rațiuni, identică cu destinul: iată toată înțelepciunea.

Către secolul al doilea, această seninătate se pierde. Contemporanii lui Maxim cred în miracole şi sunt avizi da miracole: ei îndrăgesc această imixtiune a supranaturalului în viața omenească. Ei vor ca divinitatea să îi iubească şi să le arate tandrețe şi să semeno cu nişte copii răsfățați. Pentru a prezice sufletelor pioase fericirile care îi aşteaptă sau dificultățile care îi amenință, există vocea oracolelor; pentru a-i vindjea do rele, există sanctuarele zeilor vindecători.

Or această stare de spirit întâlneşte, pe deasupra secolelor de rațiune, evul mediu homeric, în care eroii „mergeau" şi respirau în mijlocul unui p. por de zei"...Diomede, Ahile sunt în permanență asistați de un zeu care îi împinge sau îi reține, |e dirijează loviturile sau le insuflă o vigoare extraordinară; Unse sau Telemah au fără încetare pa lângă ei un înger păzitor care le natezeşte calea. Zeii ştiu să deturneze o săgeată Sau să vindace prompt o rană.

Însă există un fapt care trebuie să fi izbit mai mult spiritele credincioase: zeii homerici sunt mai ales zei inspiratori. Ei le transmit permanent oamenilor conduita, prin tot felul de mijloace: vise, ca şi semne, sau prin persoana ghicitorului Calchas. Cel mai adesea este o inspirație directă, imediată. Atena îl opreşte p3 Ahile să lovească aşa cum demonul lui Socrate îi interzice să răspundă avansurilor lui Alcibia.de. Contact personal cu divinitatea: ceea ce realizau eroii lui lâomer este tocmai ceea ce doresc paginii mistici din secolul al doilea. Sg înțelege că Maxim şi platonicienii din vremea sa se aflau într-un ținut familiar, când citeau Poemele. Doar numele s-au schimbat: este suficient să numim „demoni" sau zei de rangul doi ceea ce lâomer numea zei pur şi simplu; şi să fim atenți la antropomorfism: să păstrăm zeii inspiratori, zeii care protejează şi asistă ps oameni şi să nu ținem cont de zeii bătăioşi sau de zeii răniți; să ne amintim, de asemenea, că aceşti „demoni" sunt spirituali23.

Cu această excepție, Maxim este gata să subscrie la cele trei faimoase versuri din Odiseea, care sunt ca o trăsătură de unire între credințele primitive şi cele neoplatoniciene24: „Zeii iau trăsăturile unor îndepărtați străini şi sub toate formele merg din oraş în oraş pentru ca să cerceteze virtuțile oamenilor şi fărădelegile lor" 25.

III. Demonii cei răi şi zeii cu acelaşi nume

La Maxim din Tyr este vorba, mai ales, după cum am văzut, de demoni binefăcători, care apără şi conduc pe oameni. Plutarh se gândeşte mai degrabă să utilizeze demonii pentru a rezolva problema răului: trebuie atribuite demonilor toate marile calamități care îi lovesc pe oameni; responsabilitatea divină nu este angajată. „Demonii atrag asupra oraşelor ciuma şi foametea; ei ațâță războaiele şi revoluțiile" 2a.

Se pare că Maxim rămâne mai mult în linia tradiției greceşti: Plutarh cedează mai mult influențelor orientale, mazdeene sau iraniene, fără să putem spune dacă a cunoscut direct sau prin intermediul lui Xenocrate pe Ahrimanul lui Zoroastru şi toată trupa sa de demoni răi27. Porphirius va atribui de asemenea toate calamitățile pământeşti geniilor răufăcătoare 28, pe şeful cărora îl numeşte undeva Serapis-Pluton29., Spiritele rele, ca şi cele bune, trebuie să primească ofrandele oamenilor. Trebuie domolite prin sacrificii şi trebuie întoarse de la ele mânia şi reaua lor voință 3°. Se poate chiar spune că aceşti demoni răi seamănă cu oamenii perverşi şi se lasă ca şi ei corupți. Acesta este un lucru pe care Homer îl cunoştea perfect: Apolo dezlănțuind ciuma şi ucigând grecii cu sutele pentru că Chryses îl rugase, cu ajutorul multor ofrande, iată un lucru foarte instructiv! Origene îşi aminteşte că a citit un comentariu asupra acestei chestiuni într-o scriere pitagoreică (al cărui nume nu ni-l spune din păcate) despre alegoriile lui Homer.

Autorul lui Contra Celsum explică de ce demonii par mai accesibili ofrandelor decât virtuții:

Iată de ce Homer, cel mai bun dintre poeți, descriind faptele şi vrând să arate ce îi determină cel mai mult pe demoni să facă ceea ce le cer sacrificatorii, ni-l arată pe Chryses obținând în schimbul câtorva coroane de aur şi câtorva pulpe de taur sau de capră ceea ce reclamase contra grecilor din cauza fiicei sale: o ciumă serioasă care să-i oblige să i-o înapoieze pe Chryseis. Şi îmi amintesc că am citit, într-o scriere pitagoreică despre alegoriile lui Homer, că vorbele lui Chryses către Apollon şi ciuma trimisă de Apollon grecilor dovedesc un lucru: Homer ştia că unii demoni perverşi care îndrăgesc mireasma victimelor şi sacrificiilor, se achită față de cei care le oferă sacrificii făcând să piară pe alții, dacă aşa cer sacrificatorii31.

Este picat că suntem reduşi doar la acest eşantion do exegeză: rămâne oricum faptul că teoria demonilor pare să fi fost pentru un timp, în sânul platonismului şi pitagoris-mului, mijlocul de a face un rost zeilor homerici.

Apolo din cântul I al Iliadei, care-i docimează pa greci trirmțându-le ciuma, este deci un demon rău: dar ce raport avea cu Apolo-ul divin? Această problemă foarte delicată este abordată de Plutarh în De defecta. Cleombrotos, unul d'n interlocutorii dialogului, este cel care raportează în concluzie cuvintele străinului din Ervthrea: >, Faptul că dăm unor demoni numele tradiționale ale zeilor nu trebuie să ne mire. Demonilor le place să poarte numele zeului ue care sunt legați şi de la care primesc puterea şi cinstea".

Nu este la fel şi cu oamenii? Întreabă străinul. Unul se numeşte Apollonios, altul Dionysios, altul Athenaios, pentru a-i onora respectiv pe Apolo, Dionysos sau Atena... Iată însă un lucru care restrânge afirmațiile precedente: „Totuşi dacă unii demoni se află din întâmplare numiți aşa cum trebuie, cei mai mulți au primit nume de zei care nu li se potrivesc deloc: s-a produs cenfuzie"32.

Demonii, bine sau rău numiți, au deasupra lor po zeul al cărui nume îl poartă. Este o simplă dedublare: şi tot ceea ce este rău se atribuie nu zeului, ci demonului din aceeaşi familie...

Această teorie a corespondențelor sau înlănțuirii zeilor şi demonilor, ale cărei prime lineamente le vedem desenân-du-se aici, va fi reluată de Produs şi dusă la perfecțiune: cu aceşti zei subalterni sau demoni, situați în josul scării, în fiecare serie şi care lucrând în materie întâmpină implicit rezistența ei, Produs îşi va eşafoda – şi va fi un cânt de lebădă a elenismului – o teorie perfect coerentă pentru a da seama de pasiunile şi bătăliile zeilor homerici.

Dar de la Plutarh până la Produs se întinde întregul neoplatonism: Plotin, Porphirms, lamblichos şi alții. Care a fost efortul lor pentru a integra în filosofia lor pe zeii cei vechi?

IV. Plotin şi zeii mitologiei

Plotin nu este ostil exegezei alegorice. El a încurajat-o la discipolul său Porphirius33 şi a practicat-o el însuşi când a fost cazul34. El crede că miturile ne instruiesc în felul lor: este destul să le corectăm optica puțin deformantă: căci mitul împarte ceea ce este unul, introduce timpul şi succesiunea acolo unde nit sunt35. Şi deşi a revenit de mai multe ori asupra dublului suflet al lui Heracles38, deşi a insistat asupra unui mit platonician, cel al naşterii lui Eros37, el nu vorbeşte deloc de zeii homerici38.

El reține totuşi trei mari zei ai mitologiei, Uranos, Cronoş şi Zeus, pentru a simboliza cele trei realități divine, Unul, inteligența şi Sufletul. Sufletul este fiica Inteligenței şi Inteligența a linului, tot aşa cum Zeus s-a născut din Cronos şi acesta din Uranos.

Plotin se referă mai ales la Theogonia lui Hesiod: Hesiod o cel care istoriseşte mitul pietrei înfăşate pa care o înghite lacomul Cronos, crczând că îl înghite pe micuțul Zeus. În Hesiod poate fi văzut Uranos mutilat de fiul său şi Cronos detronat de Zeus care îl înlănțuie în Tartar39. Însă asupra acestui ultim punct stă mărturie şi Homer: de două ori se face aluzie în Iliada la Cronos, prizonier în Tartar 4°.

Pentru Plotin, Uranos simbolizează Unul, zeul prim, zeul suprem „suveran natural al tuturor ființelor pe care le-a născut şi al ordinii zeilor”…El merită să fie numit, mai mult decât Agamemnon, „rege al regilor”; şi numele de „tată, al zeilor” i se potriveşte mai bine decât lui Zeus, nepotul său, care nu este decât imaginea sa41.

Din acest prim principiu se naşte Inteligența; la rândul său „ea dă naştere tuturor ființelor, întregii frumuseți a Ideilor şi tuturor zeilor inteligibili”…Această inteligență, păstrând în ea toate Gândirile pe care le concepe este reprezentată de Cronos, zeul „care reia la sine toate ființele ps care le zămisleşte” 42.

Inteligența, saturată de gândiri interioare, ajunsă la punctul său de perfecțiune, produce în afară o imagine a ei înseşi care va manifesta în exterior frumusețea Nous-uâui; această imagine este Sufletul, care poate fi numit Zeus. Nu este Zeus singurul copil al lui Cronos ps care tatăl său nu î-a reluat la sine, pe care l-a lăsat să trăiască separat din propria sa substanță? 43

Pentru a măsura originalitatea lui Plotin, să comparăm această exegeză cu cea dată de Gornutus. Să amintim că Rezumatul Teologiei greceşti este de inspirație stoică, dar că materialele sunt mai vechi: stoicismul s-a mulțumit, de

multe ori, să reia, să adapteze sau să continue alegoriile fizice ale secolelor anterioare.

Miturile care conțin succesiunea celor trei mari zei trasează, pentru Cornutus, istoria figurată a naşterii. Lumii. Uranos este, binsânțeles, cerul (numele o spuns destul da dar) 44 sau eterul care îmbrățişează şi conține totalitatea ființelor 45. Cronos reprezintă fie Timpul, după o etimologie iacilă m, fie, mai adine, forțele care prezidează la alcătuirea lumii: ele rămân multă vreme neputincioase, dezordonate, neproductiva: până în ziua în care se formează, în inima universului, un fel de nucleu solid, pământul. El este fundameniul pe care se va edifica cosmosul, în jurul căruia se va ordona. Pământul are drept simbol piatra înfăşată pe rare o înghite Cronos. Din clipa aceea Zeus este salvat, creşte, se impune. Or Zeus nu este altul d. n-it sufletul lumii: creşterea sa este creşterea lumii înseşi. Zeus triumfător, este lumea la apogeul dezvoltării sale il.

Nici Uranos, nici Gronos ai lui Plotin nu corespund cu identificările lui Gornutus: însă Zeus, dimpotrivă, atât la Plotin olt şi la teologul Porticului, reprezintă sufletul lumii. Fără îndoială: Plotin nu are aceeaşi concepție ca şi stoicii: el păstrează echivalența Zeus-Sufletul lumii, principiul oricărei vieți şi urmează astfel o cale larg deschisă.

Pentru Cronos, Plotin preia o etimologie curentă la stoici 48 şi adaptată de Cicero la limba latimă 4S): rădăcina lui Cronos ar evoca ideea de saționetate, deoarece inteligența naşte sufletul atunci când este sătulă de inteligibile. Însă dincolo de stoicism, Plotin îşi are i/. Vorul în Platou: Cratylos, căutând etimologia lui Gronos, derivă cuvântul din Koros-nous, inteligența neamestecată. Iată pasajvd: „totuşi este întemeiat ca Zeus să fie vlăstarul unei mari inteligențe (dianoia). Căci nu copil înseamnă Koros, ci ceea ce este «curat şi fără amestec în cuget» 5°. Operele lui Platon ii erau mult prea familiare filosofului alexandrin p? Ntru ca el să nu fi cunoscut acest text, care ia putut servi drept punct de plecare ps n-tru a identifica pe Gronos cu Inteligența.

Dar încă nu e totul. Istoria lui Gronos înghițindu-şi copiii, care închipuie pentru Plotin Inteligența păstrând în ea fructul lucrărilor sale, Gândurile, această istorie are în mitologie o paralelă adeseori citată, al cărei simbolism este într-adevăr un loc comun: Zeus înghițind pa Metis, înțelepciunea şi purtând în capul său pe Atena, Gândirea. Chrysippos şi Diogene din Babilon vedeau în aceste mituri imaginea realităților de ordin intelectual51.

Partea originală a exegezei plotiniene este, se pare, sensul ataşat mutilării lui Uranos şi întemnițării lui Cronos.

Cornutus dădea celor două acte o explicație cosmogonică. El traducea în limbajul fizicienilor mutilarea lui Uranos coborând fără încetare spre Gea spre a o fecunda: ordinea care prezidează la elaborarea universului – aproape că spune Evoluție – frânează evaporarea prea intensă de până atunci şi opreşte scurgerea ploilor atmosferice pe pămint52 '-”

Zeus înlănluind pe Cronos, este Natura, mai exact sufletul lumii, încetinind cadența prea vie a cosmosului şi dându-i stabilitate 53.

Plotin înalță aceste acțiuni In domeniul imaterialului: Cronos înlănțuit de Zeus înseamnă că Inteligența are ca limită inferioară Sufletul. Doar Sufletul va

acționa în lumea sensibilă, în care Inteligența nu va interveni direct. Inteligența este îngrădită în limitele sale proprii şi menținută în transcendența sa de către Suflet, emanația sa, care doar el se va implica în materie 54.

Însă Inteligența limitează la rândul său Unul: Cronos muliiind pe Uranos, înseamnă că Unul abandonează Inteligenței funcția generatoare şi răiuina imuabil în el însuşi55.

Pentru a expune raporturile celor trei mari realități divine, punctul capital al gândirii sale, Plotin îşi ține privirea ațintită asupra lui Uranos, Gronos şi Zeus, ale căror aventuri îi servesc de canava mitică. Brehier se miră că Plotin a acordat atâta importanță acestor… Puerilități alegorice'1 b°. Însă poziția lui Plotin în privința miturilor nu diferă prea mult de cea a lui Platon iar ambele pat fi rezumate astfel: p? Ntru a compune bine un mit, sau pentru a-l interpreta bine, trebuie să cunoaştem filosofic realitatea inteligibilă a cărei imagine o reflectă. Plotin se mult urneşte cu miturile existente şi chiar curente şi îşi adaptează gândirea, pe când Platon ştie să invente mituri originale sau să transforme profund pe cele pe care le utilizează. În plus, Platon lasă mitul să-şi urmeze dezvoltarea internă, fără să-şi facă prea mari griji asupra echivalenței exacte intre istoria în imagini şi realitatea în concepte. Plotin este dimpotrivă, foarte grijuliu cu această echivalență pină în detalii. Unul lucrează ca un creator, ca un poet, celălalt, ca un critic. Nu trebuie însă să uităm că între cele două se întinde o lungă tradiție de exegeză a miturilor.

Exemplul lui Plotin este foarte instructiv. Paralela între interpretarea lui metafizică şi cea, exclusiv fizică, a lui Cornutus scoate în evidență unul din caracterele esențiale ale exegezei alegorice: o uimitoare continuitate, care nu împiedică de fel o evoluție în substanță. Ne înălțăm cu o treaptă şi urcăm de la „sensibil" la „inteligibil", cum spuneau pe vremea aceea. Achizițiile trecutului nu se pierd, ele se adaptează, transformându-se.57

V. Porphirius: tratatul „Despre Statui"

Să regretăm pierderea poemului Despre căsătoria sacră, pe care Porpliirius l-a citit la sărbătorirea lui Platon? 5S. El punea în lumină „sensul mistic şi ascuns al hierogamiiior"…Însă Produs ne-a lăsat o exegeză în toată regula a unei faimoase hierogamii, cea a lui Zeus cu Hera pe muntele Ida: este probabil că vom găsi, poate chiar mai mult, tot ce ne-ar fi relevat Porphirius.

Porphirius scrisese Despre statuile zeilor, un tratat care s-a pierdut. Totuşi rezumatul şi extrasul păstrate de Euse-biu în Preparațio evangelica ne îngăduie să avem o idee destul de precisă.59

În această lucrare, Porpâiirius studia simbolica statuilor: sculptorii, de pildă, întrebuințează marmura şi fildeşul deoarece divinitatea este în întregime lumină şi se scaldă în strălucirea orbitoare a eterului; ei întrebuințează aurul, culoarea focului, pentru că evocă puritatea desăvârşită.60

Dar dincolo de simbolismul materialelor, atitudinilor, atributelor divinității, autorul caută sensul personajelor divine înseşi. El trece în revistă pe zeii greci şi chiar pe cei egipteni. Lucrarea sa depăşeşte puțin cadrul studiului nostru: noi cercetăm aici ce au făcut ncoplatonicienii cu zeii lui llomer, iar tratatul Despre statui, pe lângă faptul că nici nu are tendință neoplatonică, nu se ocupă în mod special de zeii Iliadei.

Cartea este totuşi rezultatul unei întregi tradiții alegorice, care a luat naştere, mai ales, pa baza poemelor homerice. Şi nu e lipsit de interes să priveşti sosirea tuturor acestor zei după lunga lor cursă dacă pot să spun – sub biciul exegeților.

Porphirius trebuie să fi compus tratatul său Despre Statui, ca şi cartea sa despre Chestiunile homerice, înainte de a-l frecventa pe Plotin. Relevăm vagi urme de platonism, însă nu găsim nimic care ar putea aminti ideile iui Plotin. Un imn orfic în chip de portic; câteva noțiuni da astrologie; însă cea mai mare parte a pozițiilor prelungesc doctrinele stoice.61

Efortul lui Porphirius, ca şi cel al lui Cornutus cu două sau trei secole mai înainte, urmărea să orânduiască logic ps zeii cultului şi ai mitologiei şi chiar pe cei p? Care egipteni^

Din Alexandria îi introduseseră în panteonul elenistic. El trece în revistă, după marele zeu cosmic, pe zeii particulari, care prezidează diversele elemente şi se străduie să-i diferențieze, să atribuie fiecăruia un rol bine definit.

Iată-l mai întâi pe Zeus, aşa cum îl prezintă un poem orfic: început, mijloc şi sfârşit al tuturor lucrurilor, mascul şi femelă, imens corp regal înglobând totul în el însuşi: apă, foc, pământ, eter. Drept chip are cerul cu salba sa de stele; ochii săi sunt soarele şi luna; spiritul său, eterul incoruptibil... Aerul formează umerii săi, pământul, pântecele sacru; marea vuitoare îi ține loc de centură...62

Acest limbaj figurat nu trebuie să ne mascheze adevărata gândire a lui Porphirius: el nu caută nimic altceva, în acest straniu poem, decât transcrierea panteismului stoic. El conchide într-adevăr: nZeus este deci lumea întreagă, vietate (alcătuită) din vietăți, zeu (alcătuit) clin zei" 63. El precizează însă că pentru a-l egala pe Zeus cu lumea, trebuie să-l înțelegem pe Zeus în sensul Inteligenței64, să vedem în el mai ales Noas-ul organizând universul grație gândurilor sale. Spiritul lui Zeus, cum s-a văzut, se află, pentru autorul nostru, în eter: or stoicii, ale căror discuții asupra locului ocupat de hegemon în univers fuseseră desigur reținute, plasau bucuros rațiunea cosmică în eter65.

Zeus este deci zeul total, sau lumea totală. Ceilalți zei sunt parcele sau aspecte ale sale. Şi tot aşa cum Porticul făcuse din Hera, de pildă, puterea divină extinsă la aer, Porphirius o privea pa soția lui Zeus ca pe virtutea (dyna-mis) care animă aerul. Dar mai mulți zei şi zeițe au putut fi identificați cu aerul. Trebuie să facem un fel de partaj, pentru ca fiecare titular să-şi aibă rolul şi locul său. Hera şi Leto sunt aici la concurență: prima va prezida totalitatea aerului şi eterul, iar cealaltă, Lato, nu va păstra decât aerul sublunar, când luminat, când obscur (este zeiță a uitării, a somnului şi a nopții)66.

Efortul de a specializa divinitățile este şi mai sensibil când este vorba de pământ. Demeter reprezintă aspectul său de mamă hrănitoare, solul fertil al câmpurilor; Rhea va fi Pământul stâncilor şi al munților; iar llesta, vatra gânditoare a pământului, hegemonicul său. Dionysos, alt zeu htonian, va încarna puterea care face să crească plantele87.

Aflăm aceeaşi organizare şi la divinitățile apei: în apropierea Oceanului, bătrânul părinte al apelor, care prezidează întreaga creație în acest domeniu şi

a cărui putere este simbolizată de Tethys, Acheloos şi Poseidon prezidează, respectiv apele dulci şi apele mării68.

Pentru zeii focului, o antică distincție opunea focului ceresc, focul pământesc, Hefaistos. Porphirius păstrează celebrului şchiop atribuțiile sale. Despre soare ar fi mult mai multe de spus. Sincretismul din timpul lui Porphirius cunoştea o adevărată litanie a zeilor solari şi fiecare răspundea unei activități, unei calități sau unei binefaceri a lui Helios. Porphirius atribuia un rost fiecăruia: Heracles cu cele douăsprezece munci, Asklepios vindecătorul, Dionysos care coace fructele, fără să mai vorbim de Pluton, Cerber, Horus şi Serapis şi fără să-l uităm pe cel mai vechi deținător al titlului, Apolo'09.

Luna este de asemenea onorată prin mai multe vocabule: Hecate, Ilithya, Atena. Insă Porphirius nu uită că exegeții Theomachiei atribuiau dintotdeauna numele de Artemis, cea care spintecă aerul, zeiței nopții.70

Ideea stoică a unui zeu unic, a cărui activitate inteligentă sub nume diverse, se întinde la diferitele organe ale marelui corp cosmic, idee care guvernează toată teologia lui Cornutus, guverna şi pe cea a lui Porphirius. Abia dacă se poate decela ici şi colo câte o influență platoniciană, în grija autorului de a preciza că zeul sau zeii săi sunt nitrupeşti, că sunt esențial-mente inteligențe 71.

Care este rolul astrologiei în tratatul Despre statui? Mai degrabă discretă şi ciudat amestecată cu cele mai tradiționale interpretări72. Saturn, Marte, Venus, Mercur sunt prezentați ca planele (sau suflete ale planetelor): Porphirius adaugă însă că astrul lui Cronos, greu, rece, reprezintă timpul; că astrul lui Ares simbolizează omuciderea şi războiul; cel al Afroditei generațiunea 73. Aceşti zei sau zeițe, deveniți planate, îşi păstrează totuşi personalitatea mitică şi tot simbolismul cu care au fost încărcați de-a lungul anilor. Cât despre Mercur-lIermes, Porphirius pare chiar să uite că este un astru şi aminteşte puterea fogos-ului, care produce şi explică toate lucrurile 74.

După cum se vede, tratatul Despre statui este o operă ciudată şi pestriță. Deşi îmbogățeşte teologia greacă cu câteva date noi priveşte mai degrabă spre trecut decât spre viitor. Este un fel de ultimă versiune a exegezei fizice a zeilor practicată cu atâta convingere de către filosofii stoici şi s&vainții epocii anterioare 75.

Strădania Iui Porphirius nu se inserează în curentul de gândire neoplatonician. Va trebui să aşteptăm apariția lui Syrianus şi Produs pentru a continua adaptarea, abia schițată de Plotin, a zeilor tradiționali la zoii filosofici alexandrine. Sub influența lui Plotin, Porphirius va începe să caute o religie mai spirituală. El nu va şti să păstreze în puritatea sa moştenirea maestrului şi se va întoarce cu o pasiune neliniştită către teurgie, magie şi cultul demonilor – demoni buni sau răi, urâți sau desfigurați, cărora le adaugă la nevoie îngerii şi arhanghelii iudaismului76.

Nu ştim dacă Porphirius – Porphirius de după conversiunea sa – punea ps demoni în locul zeilor mitologiei. Nu ştim acest lucru nici despre lamblichos, care avea să accentueze încă şi mai mult dependența sufletului omenesc, supusă miilor de forțe superioare care se întind între el şi ființa supremă: zei, îngeri, demoni, eroi.

Insă Syrianus şi Produs, ultimii purtători ai făcliei elenismului, vor integra vechile divinități ale lui Homer în sistemul lor teologic, cu o mare rigoare în deducții, dar fără să renege simbolurile secolelor trecute.

—; – ' -' -: •.

L

Capitolul XI

ZEII LUI HOMER LA SYRIANUS ŞI PROGLUS

Produs, niscut în 410 e.n. este înțeleptul platonician care şi-a luat sarcina să construiască o teologie Capabilă să adăpostească toată trupa divinilăIilor greceşti, sporită cu cele ale Orientului. Diviziunile sale, orizontale sau verticale, pregătesc destule căsuțe pentru a adăposti ps toți zeii vechi sau recenți, la a căror ultimă paradă asistăm.

I. Maestrul lui Produs, Kyriauus

Produs datorează mult maestrului său, Syrianus, ce puțin tot atât cât datora Platon lui Socrate. Syrianus, ne spune el, a fost ghidul şi inițiatorul său 1: ni el a învățat să-l comenteze pe Platon, izvorul oricărui adeA'ăr, după o scurtă oprire pe lângă Aristotel, pentru a se familiariza cu arta raționamentului. De la el a moştenit grija, care va rămâne marea lui grijă: de a pune în evidență acordul teologiei lui Homer cu cea a lui Platon.

Nu ne-a parvenit nici o scriere a lui Syrianus. Catalogul însuşi al operelor sale, dat de Suidas, este suspect, căci lexicograful îi atribuie aproape aceleaşi titluri ca şi lui Produs 2. Este foarte plauzibil să fi scris ca şi discipolul său un comentariu la Republica lui Platon şi o lucrare asupra Teologiei lui Orfeu. Dar că ar fi dizertat Despre, (cărțile) lui Produs relative la zeii lui Homcr3 ar fi o neverosimilă răsturnare de roluri.

Avem totuşi o mărturie mai bună chiar de la Produs. El se referă frecvent, la maestrul său căruia îi atribuie bucuros întreaga sa ştiință şi pare să citeze una din opsrele sale în legătură cu Teomahia homerică: pentru mai multe precizări, spune el în încheierea expunerii, se vor citi explicațiile lui Syrianus şi uimitoarele revelații pe care le aduce „în soluțiile sale la problemele homerice” 4 Să fie oare titlul unei cărți a lui Syrianus? El ar fi putut, desigur să consacre o lucrare specială pentru rezolvarea obiecțiilor lui Platon împotriva lui Homer. Dar se poate să fi dat aceste soluții cu ocazia unui comentariu la Republica, aşa cum a făcut şi Produs.

Oricum ar sta lucrurile, Produs însuşi se recunoaşte tributar lui Syrianus: trebuie să ne închipuim mereu prezența maestrului în spatele discipolului.

II. Teologia lui Produs

Produs a elaborat un sistem teologic deosebit de complicat: el a multiplicat la infinit intermediarii dintre Zeu şi lumea materială, atât pentru a putea păzi mai bine divinitatea supremă în transcendența sa, cât şi pentru a asigura un loc tuturor personajelor divine pe care trebuie să le instaleze în nişele imensului portal.

Găsim aproapo peste tot, în opera lui Produs, aluzii la zeii mitologiei, pe care îi inserează, ici şi colo, în „serii”, încăreându-i cu o semnificație simbolică, lotuşi Produs s-a aplecat în mod special asupra problemei zeilor homerici în

comentariul său la Republica5. El expune sensul profund care trebuie atribuit miturilor teologice ale marelui poet, care este pentru el glasul însuşi al revelației s.

Pentru a înțelege exegeza homerică a lui Produs, este indispensabil să aruncăm o privire asupra unor puncte esențiale ale gândirii sale.

Printr-un adevărat joc al spiritului, Produs face ființele să țâşnească în cascadă unele din altele, ca în orificiile „în care fiecare explozie proiectează un nou exploziv care explodează la rândul său”7. Astfel, din Unul purced Henadele; din acestea, cele trei triade ale lumii inteligibile. Însă cum niciunul din zeii homerici nu are acces în această lume pură a gândirii, nu ne vom opri.

Între inteligență şi lumea sensibilă, Sufletul serveşte de termen mediu, ca un pod aruncat între spirit şi materie. Sufletul se atinge, prin natura sa, cu Dumnezeu, cu Invizibilul, cu eternitatea, însă prin acțiunea sa este legat de timp şi de diviziuno.8

Lumea sensibilă are drept cauze ultime patru realități-o cauză finală, Dumnezeu însuşi sau Unul, izvorul binelui-o cauză eficientă. Inteligența care este demiurgul universal-o paradigmă: modelul sau planul din care se inspiră lucrătorul divin: or, Demiurgul-lnteligență nu are decât să se contemple pe şino pentru a găsi în esența sa inteligibilă toate modelele sau ideile lumii sensibile; în sfârşit Sufletul, principiul vieții 9.

Aceeaşi idee divină, servind de model demiurgului, poate să dea la fel de bine un zeu sau un dsmon sau un muritor: imaginea slăbeşte, se degradează p3 măsură ce se îndepărtează de paradigmă. La capătul de jos al seriei nu mai găsim aproape nimic din splendoarea modelului de la care s-a pornit 10. In felul acesta explică Produs imperfecțiunile zeilor din lliada.

Demiurgul gravează în materie amprenta ideii, nu direct, ci prin intermediul celorlalte principii divine, care sunt emanațiile sale. El însuşi nu orânduieşte decât generalul, nemuritorul, imuabilul. El produce mai ales sufletele: sufletul lumii, sufletele divine u.

Ultima emanație a Binelui şi a Ființei este materia. Fără proprietăți, fără putere, ea este încă imaginea lui Dumnezeu, dar abia dacă ochiul inteligenței mai poate desluşi ceva din modelul divin.

Materia nu este răul, ca este doar principiul răului, al dezordinii, al contingenței, nu pentru ființa corporală, a cărei condiție de existență este, ci pentru inteligență şi suflet, care prin legăturile cu materia se murdăreşte şi slăbeşte 12.

Iată câteva mari principii. Ele permit să vedem mai bine cum Proclus inserează zeii homerici în triadele sale, cum acordă metafizica cu mitologia.

Mitul, în tot ceea ce exprimă se referă la lumea sensibilă; el vorbeşte o limbă în care intervin timpul şi spațiul, mişcarea şi generațiunea: nu îi putem înțelege sensul profund decât dacă îndepărtăm toate noțiunile contingente şi risipim orice confuzie între sensibil şi inteligibil 13.

Miturile (şi cele ale lui Homer în primul rând) arată că zeii se unasc pentru lucrarea naşterii, sau se ridică unii împotriva altora în lupte înfricoşătoare. Trebuie să ştim că interpretăm fiecare din cele două atitudini, care transcriu în limbaj trupesc realitățile lumii superioare.

Să luăm căsătoriile divine. Mitologia cunoaşte numeroase căsătorii de acest gen: între Gea şi Uranus, Cronos şi Thea, Ocean şi Tethys, Zeus şi Demeter, Zeus şi Hera. Aceste hierogamii sunt celebrate şi în cult. Homer a descris una în detaliu, iubirea lui Zeus cu Hera pe muntele Ida.

III. Iubirile divine

Unirea lui Zeus, demiurgul, cu Hera, mama universală a sufletelor, ascunde întregul mister al creației.

Orice esență complexă este, după Proclus, produsul a trei principii fundamentale: finitul, infinitul, mixtul. Finitul (numit de către pitagoreici monadă şi de către Timaios „acelaşi") permite ființei să se determine, să se aşeze, îi dă existență proprie şi independentă; infinitul (diada n:; limitată a pitagoreilor „celălalt" din Timaios) permite ființei să se detaşeze de principiul său, să se distingă. Infinitul şi finitul unite de către principiul superior, care este cauza ființei, dau mixtul, care readuce în felul acesta ființa constituită către principiul său, o întoarce către autorul său. Sunt deci trei momente ale ființei: existența proprie, separația, conversiunea 14. Proclus supune orice esență acestei legi a ternarului 15.

Raportul între o esență şi principiul său nu este un raport de generațiune, ci de participare: între Inteligență şi Suflet, Inteligența în sine, ca unitate, nu este participabiîă; există însă o pluralitate de inteligențe care se reduc la Inteligența primă; şi Sufletul purcede, nu din Inteligența în sine, ci dintr-o inteligență particulară le.

Când miturile vorbesc de paternitate sau de maternitate ța zei, trebuie deci tradus prin „participarea" principiului inferior la principiul superior; iar când vorbesc de căsătorie între un zeu şi o zeiță, trebuie să ne gândim la „ternar"...Să vedem aceasta mai de aproape, având ca exemplu iubirea 'ui Zeus cu Hera.

Mai întâi da toate cine este Zeus? Este demiurgul şi totodată Sufletul lumii. Cele două principii fiind diferite Pentru Proclus (pentru Plotin ele se confundă) şi Zeus servind în trecut ca să desemneze şi pe unul şi pe celălalt, Produs va fi silit să-l dubleze pe Zeus 17. Zeus din scena de pe Ida, în orice caz, este marele Demiurg, Inteligența: nu inteligența în şino, al treilea termen al trinității inteligibile, simbolizată de Cronos, ci Inteligența acționând asupra lumii, iluminând-o şi creând-o. Această inteligență creatoare purcede dealtfel'din Inteligența primă, aşa cum mitul face din Zeus fiul lui Cronos. Şi înlănțuirea lui Cronos de către Zeus păstrează pentru Produs un simbolism analog celui pe care îl vedea Plotin: ea semnifică unirea Nous-ului (Zeus) şi a Gândirii (Cronos), Zeus, Gânditorul, făcând într-un fel înconjurul obiectului său Cronos, Gândirea sau Inteligibilul 18. Homer îl numeşte dealtfel pa Cronos „gândirea întoarsă (asupra ei înşişi') „ 1S). Şi niciodată, în poemul, său, nu îl pune să vorbească sau să acționeze pe părintele misterios al lui Zeus -°.

Zeus, ca orice esență, este ternar: în măsura în care esența sa rămâne imuabilă şi asemenea ei înşişi, este Tată; în măsura în care această esență tinde să producă, este fecundă, de o fecunditate inepuizabilă şi infinită, el este Creator; el este, în fine, Inteligență şi prin aceasta este „mixtul", forța de atracție care readuce către demiurg toate ființele care au ieşit din el21.

Or, mitul dă acestei fecundități creatoare a lui Zeus demiurgul numele de Ilera. Mitul Separă ceea ce este de fapt unit; el transformă în soție fecundă a lui Zeus principiul de fecunditate al Inteligenței. Iar copiii pe care Hera îi va dărui lui Zeus sunt toate ființele care vor ieşi, prin purcedere şi participare, din Inteligența demiurgică şi, prin asemănarea lor cu aceasta, se vor întoarce către ea după ce s-au despărțit. In hierogamie, Zeus reprezintă ființa creatoare în esența şi p3rmanmța ei: monada, determinarea, finitul; Hera reprezintă aceeaşi ființă creatoare în fecunditatea sa, care implică dualitate, separație (Ilera este dyada), în aşteptarea momentului în care, dacă se poate spune aşa, emanațiile ființei se vor reîntoarce la ea22.

Hera, înaintea scenei de dragoste, apdează la toate resursele coclietăriei: face aaeasta deoarece cel care se află cel mai jos pa scara ființelor trebuie să se pregătească şi să se armeze cât poate mai bine, în vreme ce pe cea mai de sus, Zeus răniîne In el însuşi, în mitul homeric, Zeus simte trezindu-se în el dragostea divină, ca şi cum această dragoste providențială şi creatoare n-ar fi eternă, necontenită. Însă mitul, încă odată, face să înceapă şi să se sfârşească în timp ceea ce, în eternitate, nu începe şi nu se sfârşeşte 23.

Faptul că scena se petrece pe Ida, adică în lăcaşul divin al ideilor, arată că este vorba de o unire consumată deasupra lumii terestre. Hera este culcată la pământ, pentru că este o treaptă sub Zeus, pe scara ființelor; însă dragostea lui Zeus care o cuprinde în brațele sale înseamnă că demiurgul readuce la el toate ființele ieşite din el.

Zeus refuză să se ducă în camera nupțială construită de Hefaistos pentru cuplul divin, deoarece thalamos-ul încarnează lumea sensibilă; iar unirea lui Zeus cu Hera se petrece în lumea inteligibilă 21. Trebuie să ştim, într-adevăr că Zeus, demiurgul suprem, are sub el o întreagă serie de demiurgi şi unul din ei, Hefaistos Şchiopul, este în mod special demiurgul lumii sensibile2B, al acestei lumi circulare şi „iară picioare", cum o numeşte Timaios26.

Produs examinează apoi detaliile toaletei Herei, care este plină de simboluri. Cele o sută de franjuri de la centură 27 reprezintă numărul imens al sufletelor, ieşite din puterea Rlieei care răspândeşte viața: psntru că centura Herei o imită pa cea a Rheei cu care Hera vrea să semene: Rhea, soția lui Crcnos, este o treaptă mai înaltă în serie şi posedă în totalitate forțele productive din care Hera nu a moştenit decât o parte 28. Cerceii şi sandalele sunt emanațiile cele mai înalte sau cele mai joase ale forțelor particulare ieşite din divinitate 29. Ambrozia şi uleiul, cu care Hera îşi spală şi îşi unge trupul, sunt expresia sensibilă a forțelor conservatoare ale divinității. Centura Afroditei, faimosul cest care trebuie să-i trezească irezistibil lui Zeus, dorința, desemnează frumusețea spirituală; zeița care prezidează asupra întregii frumuseți este Afrodita şi nu Hera; Hera se angajează aici într-o sieră străină: această centură nofiind bunul său propriu, trebuie să o ascundă în sân 3°.

Această exegeză neoplatoniciană a liierogamiei Zeus-Hera, împrumutată de Produs de la maestrul său Syrianus 31, *ra} ă ° dată mai mult constanța gândirii greceşti căutându-şi fără răgaz reflexul în oglinda poemelor homerice.

Această provocantă Hera, care trezeşte dorința lui Zeus şi toată scena de dragoste de pa Gargaros apar, în exegeza fizică, drept o transcriere a legilor

naturii, un fel de ritual mitic al fecundității. Unii vedeau im tablou al ivirii florilor şi vegetației primăvara; alții urcând o treapta, vedeau unirea aerului umed cu aerul fierbinte, principii care, unindu-se, asigurau viața şi fecunditatea în lume32. Syrknus şi Produs ridicau mitul până în sfera ideilor: producțiilor ordinii materiei, îi substituiau drama imobilă a lumii inteligibile. Substratul rămâne însă identic: aceste nunți mistice evocă mereu misterul creației, văzut rând pe rând în ritmul anotimpurilor, în unirea elementelor sau în imobilitatea eternă a gândirii divina.

Un alt mit al lui Ilomer pe care Produs îl adaptează la sistemul său fără să-l transforme este cel al iubirii adultere dintre Ares şi Afrodita33.

Afrodita, forță care uneşte54, prezidează la reconcilierea contrariilor în lume35. Ea este şi cauza oricărei frumuseți38. Odiseea îi atribuie ca soț pe llefaistos, demiurgul lumii sensibile li7. Pe scara realităților divine. Şchiopul eşt'e mult inferior zeiței surâsurilor; însă întrucât aceasta este creatoarea armoniei şi frumuseții, subdemiurgul arc nevoie de ea pentru a modela universul vizibil unde se reflecta în materie imaginea armoniei şi a frumuseții nscreate. Ares este principiul luptei şi contradicției; el este prin natura sa ostil Afroditei. Iată de ce apropierea lor este calificată drept adulteră. Hefaistos, care îi înlănțuie pe unul de celălalt, este demiurgul realizând unirea contrariilor în lumea devenirii. Iar risul zeilor exprimă bucuria lor în fața realizării acestei armonii. Dar dacă această unire ar persista, ar tulbura legile lumii devenirii, în care trebuie să domnească naşterea şi moartea, schimbarea şi curgerea. Iată de ce ea este desfăcută de către Hefaistos la cererea lui Poseidon38.

Este deajuns să ne referim la exegeza fizică a mitului39 pentru a vedea fidelitatea lui Produs față de tradiție: şi aici el se mulțumeşte să transforme în realități ideale principiile naturale ale fizicienilor şi să le etajeze pe diversele trepte ale imensei sale scări 4°.

IV. Luptele dintre zei în marele edificiu al ființelor, Afrodita, Ares, Hefaistos nu se află la acelaşi nivel; ei nu se află nici în aceeaşi serie, fiind separați prin pereți despărțitori orizontali şi verticali.

Eşalonarea verticală joacă vin rol mare în teologia lui Produs. Ea permite explicarea luptelor dintre zei, în special Teomahia d n Iliada.

Lumea suprasensibilă este deci compartimentată în serii verticale sau „lanțuri" 41. Fiecare din aceste lanțuri este prezidat de către o divinitate 42. Fie că se numeşte Poseidon, Apolo sau Atena, ea emite, sub ea, un număr considerabil de puteri, fizice sau psihice, care emană unele din altele şi se degradează pe măsură ce coboară, până la a nu mai fi decât îngeri sau demoni, până la amestecarea cu materia. Există astfel o mulțime de Atene, de Apolo, de Poseidoni: singurii care sunt vizibili sunt cei de jos, doar cei care sunt în contact cu omul. Ei poartă totuşi numele capului de serie, care rămâne în vârful scării, foarte îndepărtat de materie 43.

La aceste puteri inferioare se gândeşte poetul atunci când pune să se bată între ei pe Apolo cu Poseidon, Ilera cu Ar-temis şi ceilalți.

Era într-adevăr inadmisibil pentru un platonician ca zeii, uniți între ei printr-o unitate indivizibilă, să poată intra în luptă. Emanațiile lor ultime sunt cele care intră în conflict, jucând rolul de administratori ai ființelor care le-au

fost încredințate 44. Aşa gândeşte Produs; aşa gândea Syrianus, căruia discipolul său îi atribuie cinstea întregii exegeze a Teomahieiih.

Trebuie mai întâi notat că Zeus rămâne deoparte de luptă, aşezat într-o cută a Olimpului 46. Este vorba de Zeus monada zeilor „intralumeşli", a zeilor chemați să acționeze în lume 47. Acestor zei, Zeus le comunică medul său de a acționa 48. El îi face „tinerii" demiurgi ai lumii devenirii şi a morții, în timp ce el rămâne în contemplația propriei sale esențe 49. Aceşti zei primesc de la Zeus şi puritatea şi misiunea lor providențială, pe care la rândul lor o comunică suitei lor de dâmeni.

Pe aceşti zei care acționează în lume, pe aceşti tineri demiurgi îi trimite Zeus la bătălie.

Mai întâi îi convoacă la adunare prin intermediul lui Themis. Toți sunt invitați să vină la locuința lui Zeus, prin voința Tatălui suprem şi iată-i, cum spune] poetul, „în interiorul lui Zeus" 5°.

Această scenă îi pare lui Syrianus şi Produs de o profundă rezonanță mistică. Cum ar fi putut poetul să spună mai bine că toți zeii subalterni, emanații ale marelui damiurg, dosi se separă de el, rămân în el şi revin la el?

Aceşti zei se vor duce în lume pentru a-şi îndeplini fiecare funcția şi pentru a trimite la rândul lor subordonații, în aer, în apa, pa pământ. Iată de ce Zeus, după ce i-a adunat îi invită să se ducă la luptă, unii pa lângă greci, ceilalți pa lângă troieni. El îi împarte în două clanuri: clanul suparior (cei care sunt de partea grecilor, bineînțeles) cuprinde pa Hera, Atena, Poseidon, Hermes, Hefaistos; ei sunt cinci, număr impar, determinat, p3rfect. În celălalt clan care îi va proteja p3 troieni sunt şase: Ares, Apolo, Artemis, Leto, Xantos şi Afrodită 51. Şase este par, nelimitat, imparfect; parul este legat de materie: acest al doilea grup divin este cel care lucrează mai direct în materie 52.

Astfel Zeus, trimițând po copiii săi zei pa câmpul da luptă, nu este altul decât damiurgul suprem care invită pa zeii lumii să meargă să îndeplinească în lume rolul lor providențial, pa lângă ființe de rangul doi. Iar el însuşi rămâne în eternitatea sa imuabilăB3.

Homer ne va arăta acum pa aceşti zei luptându-se doi câte doi sub zidurile Troiei. Desigur că nu zeii cărora le incumbă organizarea lumii se bat între ei, ci fiecare în seria sa emite zei subalterni, din care purced îngeri şi demoni care doar ei, cum am mai zis, se află în contact direct cu materia. Doar aceştia pot intra în luptă: nu pantru că ar avea pasiuni omeneşti, ci pantru că elementele încredințate grijii lor, providenței lor, se află, printr-o necesitate internă, în opoziție. Astfel un damon aparținând seriei lui Hefaistos, subde-niiurg însărcinat cu focul şi pământul şi purtând şi el numele de Hefaistos, apără lotul pa care l-a primit împotriva influențelor duşmana, cele ale apei, al cărei demon sau înger este Xanthos 54. S-ar părea, după poem, că zeii înşişi se sfâşie între ei: simplă iluzie da optică; doar subordonații lor se află în luptă.

Să privim mai de aproape înşelătoarea bătălie: vom vedea că Produs adaptează la sistemul său datele tradiționale ale exegezei fizice.

Iată mai întâi duelul Apolo-Poseidun. Pentru Produs şi unul şi celălalt sunt auxiliari ai lui Zeus în creația sau guvernarea lumii. Poseidon prezidează elementul umed55; într-adevăr, în vreme ce imperiul propriu al lui Zeus este

aerul şi focul, impariul lui Htdes suprafaţa şi interiorul pământuhii, Poseidon domneşte asupra elementului intermediar, elementului mobil, apa. El este de asemenea demiurgul sufletelor – pa când Hades este cel al trupurilor, iar Zeus demiurgul universal. Lui Poseidon îi sunt supuse toate sufletele care trăiesc în lumea deveniriix.

Apolo este un alt auxiliar al lui Zeus creatorul; el domneşte deasupra lumii vizibile, ps care o nudelează după chipul invizibilului.

Lupta lui Poseidon cu Ap >lo nu înseamnă că cele două principii supreme ar fi în opoziţie: conflictul este limitat la lumea sublunară, la lumea materială.

Exegeza tradiţională vedea în Poseidon şi Apold marea şi soarele, marea care se evaporă sub focul soarelui. Produs, după savante ocolişuri, spune cam acelaşi lucru: nu este vorba decât de lupta între elementele – focul şi apa – lumii sublunare, sau între demonii din sinii Îpolo sau din şirul Poseidon care le dirijează '„•.

Lupta Hera-Artemis ar semnifica, după fizicieni, că luna străbate aerul, în aparenţă opus revoluţiei sale. Însă aerul, pe de-o parte, este plin, după platonicieni şi pitagoreici, de suflete separate de trupurile lor, de suflete care urcă spre stele sau coboară p ntru a se încarna. Hera este, pentru Produs, tocmai divinitatea care prezidează aceste suflete raţionale şi separate. Artemis, p: > de altă parte, este luna în exegeza fizică: ea prezidează creşterea vegetaţiei şi a animalelor; pentru Produs ea davina conducătoarea sufletelor inferioare, „iraţionale, inferioare, neseparate, fizice" 58. Produs rămâne fidel tradiţiei.

Pentru cuplul Atena-Arps, Produs rămâne de asemenea aproape de înaintaşii săi. El îşi aminteşte că Atena încarnează forţa condusă de inteligenţă, iar Ares forţa oarbă şi brutală. Or, lumea devenirii este teatrul unui război etern, deoarece opoziţia elementelor este condiţia însăşi a permanenţei lor.

Această opoziţie este supusă providenţei inteligente a demiurgului şi atunci se numeşte Atena; ea este supusă determinării destinului şi atunci se numeşte Ares. Ares excită, trezeşte forţele naturale, provoacă opoziţia cosmică59.

Iată şi pe Hermes în luptă cu Leto. Cele două divinităţi se opun între ele la fel ca Hera cu Artemis. Hermes, logos-xx aparţine lumii cunoaşterii; Leto, lumii vieţii. A doua reprezintă forţele vieţii care mână sufletele; primul forţele intelectuale care le solicită G°.

În sfârşit bătălia dintre Hefaistos şi Xanthos semnifică opoziţia, limitată la lumea corporală, dintre Cald şi Uscat şi Rece şi Umed.

Cei unsprezece combatanţi formează cinci perechi, plus Afrodită care rămâne fără partener, deoarece este destinată, prin esenţă, să reconcilieze contrariile.

În felul acesta cad, pmtru Produs, acuzaţiile pe care Platon le aducea zeilor luptători.

V. Problema răului şi responsabilitatea divină

Cu toate acestea, Platon îi aduce lui Ilomer şi alte reproşuri61. Nu atribuie el zeilor responsabilitatea răului pa pământ? Zeus pe care şi-l imaginează Ahile are două chiupuri îngropate în pământul pivniţelor, sale, unul

plin de cele rele, altul de cele bune. Pentru cei mai favorizați el face un amestec din cele două; pentru ceilalți, el nu scoate decât din chiupul nenorocirilor62.

Trebuie să ne înțelegem, ne avertizează Produs, asupra concepției răului: pentru Homer el nu este pozitiv, ca pentru Platon: este doar un bine mai mic, un bine căruia îi lipsesc unele calități. Din Zeus, monadă şi demiurg, emană două serii de ființe, una mai bună, alta mai puțin bună; una este binele pur şi simplu, cealaltă este tot un bine, dar un bine deficient63.'

Asta vrea să spună Homer, cu mitul celor două chiupuri,: el ştie bine ca Produs şi ca Plotin 64, că lumea, pentru a fi perfectă, trebuie să comporte contrarii a căror opoziție antrenează fatalmente ceea ce numim răul; însă Homer are dreptate să spună că toate cele bune provin din inteligența de-miurgică, bunurile pure ca şi bunurile incomplete65.

Produs îl apără cu şi mai multă subtilitate pe Zeus-ul lui Homer acuzat că l-a înşelat p3 Agamen-nm cu faimosul vis promițător de victorie, atât de reproşat de la Platon încoace66. Pe lângă faptul că Agamemnon a putut înțelege greşit mesajul ceresc67, se poate admite împreună cu Sy-rianus că Zeus a vrut într-adevăr să-l înşele, pentru binele său, pentru a-l aduce la pocăință provoemdu-i un eşec şi dându-i o lecție68. Nu trebuia să ne revoltăm: binele este preferabil adevărului; dacă, la zei, cele două noțiuni sunt inseparabile, nu este totdeauna la fel la oameni. Zeus, pentru binele lui Agamemncn, îi cemunică un adevăr care îi ajunge, prin oglinda deformantă a materiei, sub forma unei minciuni., 69.

Alt rtproş adus zeilor homerici: metamorfozele lor neîncetate, care educ oarecare îndoială asupra imutabilității lor. Atena ia chipul bătrânului Mentor tot aşa de uşor cum se transformă Hermes în pescăruş sau Apolo în vultur. Produs dă aici trei explicații, care se potrivesc tot atât de bine pentru mistere şi teofr. Nii ca şi pentru miturile lui Homer.

Mai întâi zeii nu participă la divinitate toți în acelaşi fel, ci fiecare după măsura sa. Şi aceste diferențe de participare pot da inteligenței umane iluzia multiplicității, când de fapt există unitate perfectă în lumea supranaturală 7°.

În Dumnezeu există un număr de puteri care acționează simultan: însă imaginația cmului nu le poate sesiza decât una lângă alta sau una după alta şi crede că divinitatea se schimbă. Astfel, Protcu conține în el toate speciile care există în natură şi le conține pe toate decdată, pe când Homer le face să se succeadă71.

În fine, teoria lanțurilor sau a seriilor explică aceste aparente metamorfoze: din fiecare zeu iese o multiplicitate de zei care se degajează unii de alții, ca diversele segmente ale unui telescop, degradându-se; ei par astfel că se înmulțesc şi că ajung, vizibili, la ultimul nivel al ființei72.

Divinitatea se va putea atunci prezenta ca un înger de rangul său: ea va lua în acesfreaz o formă umană: asemeni Atenei şi lui Poseidon în fața lui Ahile 73. Mult mai greu de explicat, după Produs, sunt aparițiile divinității atunci clnd se prezintă fără formă sau chip, va Atena lui Ahile „văzută doar de el singur” 7i. Produs îşi mărturiseşte neputința în fata acestui mister7S.

VI. Zei care mănâm'ă şi beau, care râd şi plâng

Să aruncăm o ultimă privire acestor zei homerici pe care Diadohul se st răduie să-i costumeze în zei platonici... Homer, evident, îi prezintă ca şi cum ar fi oameni, le atribuie diverse trăsături ale activității omeneşti, pe care trebuie să ştim să le interpretăm: astfel ei beau şi mănâneă, râd şi plâng, se practică dragostea şi chiar adulterul.

Ştim ce trebuie să gândim despre aceste acte şi cum trebuie să înțelegem nunta mistică dintre Zeus şi'llcra, sau adulterul nu mai puțin mistic al Afroditei cu Ares.

Trebuie să ridicăm do asemenea în domeniul spiritului mesele zeilor din Ilomer 76: hrana zeilor, este pur şi simplu gândirea 77. Şi când zeii, serviți de Ilebe, îşi aruncă ochii asupra lumii văzute, aceasta înseamnă că Providența lor creatoare şi conservatoare se extinde la întregimea cosmosului78.

Zeii nu râd sau plâng în sens propriu, deoarece aceste manifestări îşi au sursa în pârtea inferioară a sufletului omenesc. Dacă zeii râd da şchiopul Ilefaistos, în sala banchetului, este pentru că ei consideră drept un simplu joc sarcina lor providențială în universul sensibil, sarcină în care îl asistă pe demiurgul lumii „fără picioare" Ilefaistos 7!). Ilomer numeşte râsul lor de nestins, deoarece providența pe care zeii o exercită jucându-se o exercită fără încetare şi în perfectă armonie unii cu alții 8°.

Însă zeii lui Homer plâng adesea: Zcus pe fiul său Sarpedon, Thetis soarta lui Ahile. Cu toate acestea zeii sunt impasibili... Insă aceste lacrimi simbolizează mila providențială pentru ceea ce este muritor, schimbător şi pieritor 81. La drept vorbind aceasta nu se aplică decât ultimelor emanații ale zeilor, cele care, ajungând în materie, înlilnesc npnumărale obstacole în calea acțiunii lor de prezervare. Zeii suferă şi plâng atunci fiindcă nu-i pot smulge pe cei pa care-i iubesc, legii necesității care apasă asupra acestei lumi dezmoştenite a materiei82. >; -r; r... – «ț/. T

Homer atribuie soarelui vedere şi auz: „Soare care vezi tot, soare care auzi" 83. Este adevărat, după Produs, că zeii vizibili (astrele, soarele, luna) posedă aceste două simțuri superioare. Insă senzațiile vizuale sau auditive nu le vin din exterior: „ele poartă în ele însele rădăcinile şi cauzele tuturor lucrurilor"...Produs adaugă o dovadă neobişnuită: chipul care se conturează pe fața lunii şi care este un reflex al soarelui; are ochi şi urechi, dar nu are nici nas, nici gură. Aeeasta înseamnă că zeii vizibili nu au nici simțul gustului, nici pe cel al mirosului84.

Homer puns să toarcă şi să cânte ps una din zeițele sale, redutabila Circe. Nici acestea nu sunt acte fără semnificație. Circe este una d'n divinitățile care prezidează la naşteri (am văzut-o deja dirijând hora renaşterilor). Or, ce înseamnă pentru un suflet să se nască, dică nu să vadă țesându-se în jurul său, asemenea coconului în jurul viermelui de mătase, rețeaua nervilor, venelor, arterelor şi întreaga urzeală de carne care va forma corpul său? După teologii orfismului, Atena conduce ca o suverană toate lucrările destinate îm-brăcării sufletelor cu tunica lor materială; ea o are asistentă pe Core şi în acelaşi lanț se găseşte şi Circe. Melodiile pe care Circe le cântă în casa sa 85 au şi ele simbolismul lor: ea are ca misiune de a introduce în lumea sublunară toată armonia pe care aceasta o poate primi 88.

Iată cum a ştiut să dezvolte Homer, sub frumosul văl al simbolurilor, o teologie conformă în toate punctele cu cea a lui Produs...

Şi iată cum păstrează Produs transcendența zeilor pro-p: iu-zişi eşalonând figurile divine de la Unul până la materie, lăsând doar pa îngeri sau pe demonii din josul scării să se amestece în agitațiile lumii sublunare.

Pentru nevoile cauzei homerice, Produs a operat o adevărată sinteză; reluând soluțiile tradiționale ale „fizicienilor" şi teoria zeilor-demoni expusă de Plutarh, le-a legat în teoria lanțurilor şi a construit o solidă apărare platoniciană a zeilor homerici.

Plutarh, cu trei secole mai devreme, îi spăla deja pe zei de toate josniciile pe care li le atribuiau miturile, arun-cându-le asupra demonilor. Produs i-a găsit gata pregătiți pe aceşti demoni care au primit numele câte unui zeu de care depind şi care sunt adevărații responsabili ai luptelor, adulterelor şi metamorfozelor atribuite greşit acelui zeu. El n-a avut altceva de făcut decât să-i insereze în vastul său sistem. Dar să nu uităm că Produs atribuie mereu meritul exegezei homerice maestrului său Syrianus.

Dincolo de Plutarh, Produs, a reluat, pentru a o adapta, întreaga moştenire a stoicilor şi mai în general întreaga exegeză fizică. Acolo unde predecesorii săi vedeau forțe materiale, Produs pune „puteri" spirituale: dar Hera ră-mâne mereu legată de aer, Poseidon de apă, Atena de gândire, Zeus şi Hefaistos de guvernarea şi fabricarea lumii.

Înainte să moară, neoplatonismul a reunit printr-un puternic efort de sinteză toate achizițiile trecutului; şi acest acord al lui Platon cu Homer, pe care îl realizase deja Nu-menius, va fi pecetluit de Syrianus şi Produs cu o pecete definitivă: este într-un fel testamentul gândirii greceşti care se pregăteşte să moară.

Capitolul XII

ZEII LUI HOMER ŞI NUMERELE PITAGOREICE

Pentru şcoala lui Pitagora numerele sunt fundamentul lucrurilor; ele constituie singura realitate, tot restul fiind doar aparență. Platon avea să se ralieze, către sfârşitul vieții sale, acestui punct de vedere şi să substituie numerele formelor l. După el, Academia avea să devină un focar de studii aritmologice.

Întrucât sunt explicația ultimă a lumii, numerele au un caracter divin: fiecare din cifrele esențiale, de la unu la zece, va putea fi identificat cu'un zeu din mitologie, cu un zeu al lui Homer.

Căci nu se putea ca Homer să nu fie invitat la acest mare festival al numerelor, la care pitagoreicii se îmbătau cu matematică. De altfel chiar şi în lipsa pitagoreicilor, gra-maticienii sau literatorii ar fi reclamat pantru el calitatea de pionier în acest domeniu, ca şi în oricare altul, odată ce aritmologia cădea în domeniul public. Acest lucru era deja făcut în vremea lui Plutarh, cel puțin pentru noțiunile care se puteau vulgariza cu uşurință: autorul lui E de la Delfi nu pierde nici o ocazie de a celebra virtuțile numerelor.

Aritmologia serveşte de fundiment teologiei aritmetice: aceasta din urmă ne interesează în măsura în care ea se ocupă de divinitățile din Odiseea sau din Iliada pentru a le identifica cu numere. Vom arunca o privire rapidă asupra lor

şi vom completa astfel studiul nostru asupra exegezei pitagoreice şi platoniciene a zeilor lui Homer.

I. Bazele aritmologiei

Dacă vrem să înțelegem aritmologia (şi Pitagora promite fericirea sufletelor celor care au pătruns arcanele acestei Ştiințe) 2, trebuie să ne reprezentăm numerele în felul celor vechi, ca nişte puncte ordonate în figuri: astfel patru sau nouă îşi aliniază unitățile în pătrat, pe câtă vreme alte numere sunt triunghiulare, bunăoară zece 2 *.

Sare imediat în ochi că fiecare număr este alcătuit dintr-o serie de puncte sau unități: unitatea sau menada este deci elementul fundamental al numărului, principiul său, arhe-naşa cum hoplitul este principiul falangei.

Dacă scriem numerele în „coloană câte două" (deoarece este vorba de manevre analoge celorale unei armate) sesizăm îndată diferența capitalăj dintre par şi impar: parul dă două coloane egale (:), pe când imparul (: •) are totdeauna un element în plus. Parul este „gol", spuneau anticii, el se lasă totdeauna traversat şi tăiat în două părți egale; imparul este „plin": el opune unitatea sa, în plus, ca un bastion ireductibil, oricărei încercări de secționare. Această unitate „în plus" 3 care îl distinge de par, îi dă forța şi valoarea sa excepțională4.

Această unitate „care depăşeşte", în impar, este analogă cu principiul de fecunditate sau de reproducție, la masculi: de unde şi axioma că imparul este mascul şi parul femelă, axiomă fundamentală în aritmologie.

Combinațiile numerelor sunt adevărate nunți: două numere care se unesc „nasc" un al treilea număr. În aceste uniuni, imparul joacă rolul preponderent. Mai întâi, calitatea sa de impar se regăseşte în produsul comun: impar-fpar= impar, totdeauna. Cel mai puternic se impune. În plus, parul, abandenat sieşi, Exlăug5ndu-se lui însuşi, nu parvine niciodată să iasă din sexul său: par+par=par, totdeauna. Imparul, dimpotrivă nu este încătuşat în acest fel: unin-du-se cu el însuşi, el naşte imediat sexul opus: cinci-f cinci= zece. El este ca un zeu capabil să creeze el însuşi perechea cu care se va uni.5 întreaga putere a imparului 6, se vede, stă în unitatea „care depăşeşte"...Monada este deci, în definitiv, marele principiu de fecunditate, în acelaşi timp fiind şi principiul unirii şi ordinii. Monada este asemenea cu şeful care păşeşte în capul unei coloane de soldați: fără el nu s-ar constitui acel frumos ansamblu organic care îi face forța. Monada (sau unitatea care distinge imparul de numărul par precedent) este cea care pecetluieşte într-un fel un număr, care îl leagă şi îl determini. Parul nu are limite precise, constituantele sale putând să scape în toate sensurile: monada îi pune hotar şi îl înlănțuie.

De aici marea idae că monada este „precizie", determinare, iar dyada (cifra doi, perechea sau dubla înşiruire în numerele pare) este indeterminare, imperfecțiune. Monada este activă, iar dyada pasivă. Monada este Dumnezeu, dyada este materia.

Dar să lăsăm acest asp3ct metafizic al primelor două numere pantru a considera mai degrabă asp3ctul lor moral. Monada devine atunci sinonimă cu unitatea şi dyada cu dualitatea. Or, prima, după pitagoreici, este izvorul oricărui bine, iar a doua este mama tuturor relelor. „Unitatea este simbolul

păcii, înțelegerii, armoniei; dualitatea înseamnă luptă şi război. Unitate în trupul omului înseamnă sănătate; dualitatea este boala; în sufletul său, cele două numere fac respectiv virtutea şi viciul; în case şi oraşe, unul se traduce prin înțelegere, doi prin discordie" 7.

II. Homer şi aritmologia

Or, Homer a ştiut toate acestea înainte de Pitagora. Ba chiar le-a şi transcris admirabil în cuvinte, după Pseudo-Plutarh, d3 vreme ce întrebuințează un cuvânt derivat din unu psntru a danumi bin3le, bunltatea; şi un alt cuvânt dsrivat din doi p3nt.ru a califica răutatea 8. Homer a condamnat diviziun3a într-un vers celebru: „Ce pacoste ar fi ca toți să ne îndrume; cârma oştirii e dată unuia singur."9

El da ca mod3l acordul psrfect al lui Ulise cu Nestor.

„Eu şi cu Ulise nu ne dezbinarăm vreodată-n adunare şi la sfatu bătrânilor, ci tot uniți, cu minte şi cu chibzuirea" 10.

Predilecția lui Homer psntru numărul impar, de esență superioară este evidentă, după spusele lui Pseudo-Plutarh 11. Mai întâi el împarte universul în cinci părți, din care trei au fost atribuite lui Zeus, Poseidon, Hades, celelalte două, Pământ şi Olimp rămânând neîmpărțite. Dacă Aristotel a sporit numărul elementelor de la patru la cinci, nu este pentru că, se întreabă autorul nostru l2 şi el credea în superioritatea imparului?

Adevăratul Plutarh, în E de la Delfi, pentru a dovedi excelența lui cinci (trei + doi, sumă a primului impar şi a primului par) face apel de asemenea la cele cinci elemente şi la împărțirea lumii la Homer: trei părți atribuite, două comune 13. „Totul a fost împărțit în trei" devenise un fel de cartă a cifrei trei: Nicomah, autorul Teologoumenacitează acest hemistih în capitolul său despre triadă, în care arată mai ales că, dacă doi este cifra antitezei, trei este cea a sintezei u.

Philon, comentând apariția în fața lui Abraham a celor trei îngeri misterioşi care figurează pa Dumnezeu sub întreitul său aspect şi pentru care Sara trebuie să fabrice o pâine cu trei măsuri da făină, explică: „Orice lucru se măsoară prin trei: început, mijloc şi sfârşit. Nu fără o adâncă rațiune a spus Homer: „Totul a fost împărțit în trei"…Iar pitagoreicii presupun ca elemente ale ştiinței lumii, trei-u în numere şi triunghiul dreptunghic, printre figuri" 15

Pitagoreicii aveau ca precept, după spusele lui Porphirius, „sacrificarea către zeii cereşti a animalelor în număr impar şi a perechilor către divinitățile htc-jiiene" 16. Homer, notează Pseudo-Plutarh, respectă practic aceeaşi regulă. El face să se sacrifice zeilor cerului an; male „impare": Nestor oferă lui Poseidon „de nouă ori nouă tauri" 17; iar Tiresias porunceşte lui Ulise să sacrifice „un berbec, un taur, un vier" 18. Totuşi morților Homer le ecasacră obişnuit „perechi": astfel Ahile jertfeşte lui Patrocle patru cai, doisprezece troieni, doi câini (d'n nouă eâți poseda Patrocle: el, Ahile, va păstra şapte) 19.

Trei, cinci, şapte sunt scumpe lui Homer: dar nouă este cel pe care îl preferă dintre toate numerele. Aici, „se ridică nouă viteji deodată" 2°. Uriaşii Otos şi Ephialtes „la nouă ani erau înalți de nouă brațate şi de nouă coți de-a latul" 21. Săgețile lui Apolo, în primul cânt al lliadei, cad „vreme de nouă zile" paste oştire22. Când regele Lyciei îl primeşte pe Bellcrophon, „îl tratează ca

oaspete timp de nouă zile şi omoară nouă boi pentru el” 23. Nu am sfârşi niciodată să adunăm toți nouă homerici…24.

Homer are dreptate să cinstească astfel numărul nouă: este într-adevăr unul din cele mai perfecte. El este pătratul lui trei, primul număr impar (unul, monada, principiul numerelor, poate să nu fie considerat drept un număr). Să ne gândim că este compus din trei triade, ele însele compuse din trei unități: el este în cel mai înalt grad impar, p! Nă în cele mai adinei rădăcini25.

Aceasta nu este decât o mică privire asupra aritmologiei homerice: Pseudo-Plutarh ne previne că nici pe departe nu epuizează subiectul28. El nu explică, de pildă, rațiunile secrete care l-au împ'ns pe Homer să-i declare p3 cei vii „de trei ori fericiți” şi pe morți nu doar de trei ori, ci chiar de „patru ori” 27. „De trei şi patru ori fericiți (spune Ulise, pe pluta sa, purtată de colo colo de furtună) danaii care sunt morți… (acolo la Troia) „…Morții sunt mai fericiți decât cei vii, deoarece nu mai îndură vicisitudini: un mort este fixat în destinul său p: ntru vecie. Un om Ariu nu poate şti cum se va încheia existența sa. Să nu uităm răspunsul lui Solon dat lui Cresus: trebuie să vezi sfârşitul vieții unui om, înainte de a decreta că el este fericit28. Această diferență de stabilitate, între fericirea celor vii şi cea a morților, stă în întregime în distanța care separă pa trei de patru. Nu protestați, ci gândiți-vă la primele principii ale geometriei: unul înseamnă punctul; două puncte permit trasarea unei linii; cu trei puncte se obține o suprafață; în? Ă un al patrulea punct, situat într-un plan diferit de primele trei, ne dă volumul, ceea ce grecii numeau pa bună dreptate „solidul” 29 (sau în orice caz primul dintre solide, piramida cu bază triunghiulară). Patru este numărul stabilității şi convenea de minune p~ntru a caracteriza pacea profundă a morților30.

Să nu părăsim aritmologia fără o scurtă oprire pa lângă numărul şapte. Clement din Alexandria, care avea o foarte vie înclinație pentru „aceste nevinovate reverii” 31 – sfântul Augustin va împărtăşi cu el aceste gusturi32 – Clement din Alexandria, vrând să dovedească că ziua a şaptea era sfântă la greci ca şi la evrei, aduce o serie de citate, din Homer, false de data aceasta! Unale versuri sunt fabricate în întregime, altele aranjate. Un exeir. P! U: Ulise, pa care Calypso îl lasă în sfârşit să plece, îşi construieşte în grabă pluta: „Era într-a patra zi, spună Homer şi totul era terminat” 33. Clement aranjează versul: „Era a şaptea zi…” pentru a armoniza pj Homer cu Geneza şi a aminti repausul luat cb Creator după lucrarea celor şase zile34.

III. Teologia aritmetică

Aritmologia propriu-zisă se mulțumeşte să exploreze primele zece numere, p: ntru a cân!: a proprietățile şi uimitoarelor virtuți. Ea rămâne foarte aproape d3 speculația ştiințifică. Academia lui Platon a îndrăgit acest gen de studii şi Speusip, nepotul lui Platon, scrisese, cum se ştie, un tratat Despre numere.

Dar în'rucât numerele sunt, într-o oarecare măsură, creatoarele sau cel puțin organizatoarele Naturii, după op! Nia pitagoreicilor, era destul de firesc' să se caute cores-pondențe între divinitățile mitologiei şi numere sau figuri geometrice. Această muncă de identificare însepuse deja în şcoala lui Philolaos: vom vedea că Dioscurii erau reprezentați prin cele două semicercuri ale

circumferinței. Însă „teologia aritmetică” nu se va constitui într-o disciplină independentă decât în primele secole ale erei noastre. După A. Delatte, două apocrife neopitagoreice, p3 care nu le mai avem, ar fi servit drept model: un Logos despre zei, de Pi-tagora şi un Imn numărului, de (Meu.

Principalele noastre izvoare sunt Nicomah şi Pseudo-lamblichos, ambii autori ai unor Theologoumena aritmetikes. De la Nicomah din Gerasa ne-a rămas un simplu rezumat, în Biblioteca lui Photius: o litanie dezordonată de nume şi porecle ele divinități, aplicabile primelor zece numere. Dimpotrivă Theologoumena lui Pseudo-lamblichos s-au păstrat: ele îl citează la ocazie pe Nicomah, de care nu se îndepărtează de fel şi o carte a lui Anatolius, Despre decadă.

Moderatus, Martianus Capela şi mai ales Lydus în De mensibus, sunt celelalte nume importante ale acestei stranii teologii a numerelor35.

Trebuie să extragem din aceste speculații religioase sau filosofice ceea ce îl atinge mai îndeaproape pe Homer: adică asimilările cu vreunul sau altul dintre numere a cutărui sau cutărui zeu homeric, cu condiția ca aspectul homeric al zeului să rămână destul de vizibil cum ar fi Proteu, Eol, Atlas, Dioscurii.

IV. Monada şi Diada: Proteu, Apolo

Unitatea, aşa cum am zis, este principiul tuturor numerelor şi le conține pe toate în putere: or Proteu din Egipt este şi el capabil să se preschimbe după voie în toate lucrurile, de la arbore până la flacără, de la panteră până la apă curgătoare. Monada s-ar putea numi foarte bine Proteu36.

Studiind mitul lui Proteu la fizicieni, l-am văzut identificat cu materia primă primind diversele forme sub acțiunea demiurgului37. Această trecere de la unu la multiplu este marele mister al lui Proteu şi al universului. Sufletul care se întrupează este un exemplu frapant al acestei treceri: simp'u punct de lumină, menadă de azur sau mai degrabă de eter, abia îşi începe căderea spre materie că începe să se lungească şi capătă o formă ovoidală: el a încetat de a mai fi „unul” pentru a deveni „doi”, intrând în angrenajul multiplicității.38

Universul este rând pe rând unitate şi multiplicitate: unitate, când elementul său cel mai nobil, focul, identic cu gândirea sau vehiculând-o, absoarbe în el tot restul, la fiecare incendiu cosmic; atunci este domnia lui Apolo, zeul al cărui nume însuşi neagă pluralitatea, zeul care poate fi egalat cu menada; multiplicitate eând elementele se separă şi cosmosul se organizează, printr-o minime mai mare decât arta magică a lui Proteu. Atunci este domnia lui Dionysos – în amintirea zeului sfâşiat ele Titani. Cultul alternativ al lui Apolo şi al lui Dionysos la Delfi – nouă luni de iarnă censacrate ditirambului şi cele trei de vară consacrate pea-nului – sunt expresia acestui ritm cosmic39.

Mtnada şi dieda, unitate şi multiplicitate, au şi alte corespondente mitice, după aspectele avute în vedere.

Astfel, menadei A polo, care se identifică cu soarele40 şi cu inteligența cosmică, i se va epune eliada Artemis sau luna. Aceasta prezielează asup.'a lumii materiale, grație umidității şi căldurii temperate pe care o dispersează. Artemis este apropiat de artios, parul sau perechea sau diada 41.

Di&da – materie este izvorul nedeterminării, ea este indefinită, fără formă şi fără contur: prin aceasta ea merită numele de Hades, invizibilul42.

Diada – materie, sursa permanentei curgeri a lucrurilor este de asemenea Rheea43; ea se uneşte cu timpul, principiul distrugerii. De unde şi căsătoria Cronos-Rhea.44

Aceste spaculații pot da naştere la variații nesfârşite. Vechea Academie, cu Speusip şi Xenocrates, a fost cea care a pus în mişcare aceste speculații. Unul şi diada, sunt, pentru Xenocrates, singurele Idei: din ele purced numerele şi toate corpurile 45.

Pitagoreicii mai identificau monada cu Hestia ^ vatra cosmică. Să ne amintim că unii dintre ei aşezau în centrul universului nu pământul, ci un foc misterios, pe care Phi-lolaos îl numea „casa sau turnul lui Zeus, mama zeilor, altar, suport şi măsură a Naturii" 47. Această vatră, acest cub de flăcări monadic, stă în centrul absolut al universului, aşa cum altarul lui Dionysos stă în mijlocul teatrului, în centrul rondului pa care îl trasează orchestra.

În jurul său se rânduiesc planetele, începând cu Pământul şi cu fratele său Anti-Pământul: acesta, simetric cu pământul prin raport cu focul central, rămân invizibil pentru noi în spațiu ca focul central însuşi, față de care pământul nostru întoarce mereu aceeaşi față, cea pa care nu ne aflăm.

Or, Homer a cunoscut existența acestui centru geometric al lumii. El spum într-adavăr că Tartarul se află „tot atât de jos sub Hades, pa cât cerul se înalță deasupra pământului" 48. Distanța dintre bolta cerească şi suprafața pământului nostru plat este pentru Homer aceeaşi ca şi distanța între Hados, situat în măruntaiele pământului sau pe reversul întunacat al acestuia şi Tartar, beci, fund, temniță a lumii. Pitagoreicii aveau să dea invizibilului Antichton numele mitic de Hadas şi aveau să considare că Uranos şi Tartarul homeric echivalau cu cele două emisfere. Pământul şi Anti-Pământul se aflau la egală distanță de sfera stelelor fixe şi foarte aproapa do centrul absolut al lumii – cubul de flăcări pe care Homer părea să-l fi rezervat, locul între pământ şi Hades49.

V. Doi care îac unu: Dioscurii

Monadă-diadă sunt şi Dioscurii. In şcoala lui Epimenide, ne spun; Lydus, „Dioscurii erau consideraţi mascul şi femelă şi unul era numit Timpul, echivalentul menadei, celălalt Natura, echivalentul diadei: menada şi diada sunt într-adevăr la originea tuturor numerelor care con. Pun lumea animală şi lumea sufletelor" 5°.

Însă pentru „filosofi" explică Lydus câteva linii mai înainte, Dioscurii sunt cele două emisfere, superioară şi inferioară"; „ei mor pe rând. După zisele mitului: aceasta se întâmplă pentru că ei merg rând pe rând la antipozi" 51.

Trebuie să ne îndepărtăm pentru un moment de pura teologie aritmetică p ntru a urmări soarta Gemenilor noştri în exegeza antică, de la geometrie până la astrenomie şi de la Philolaos până la împăratul Iulian.

Cuplul fraților Castor şi Polux ocupă la Homer un loc mărunt (în vreme ce tema gemenilor este larg dezvoltată la numeroase pe poare): însă un cuvânt al poetului despre soarta deosebită a celor doi eroi a deschis calea dezbatei'ilor.

După Iliada, Tjndarizii erau morți în momentul războiului Troiei; din înălțimea zidurilor, Helena nu-i zăreşte pe frații săi în rândurile aheene: „nici Castor îmblânzitorul de iepe, nici Pollux cel abil la pugilat”...Ea nu ştie că ei dorm în pământul roditor, „în Lacedemcna, chiar în pământul patriei lor” 52.

Însă Odiseea educe precizări asupra destinului ieşit din comun al celor doi eroi: mama lor Leda figurează printre „doamnele de odinioară”, pe care Ulise le zăreşte în infern şi sunt reamintite cu această ocazie cnorurile cu care Zeus i-a acoperit pe cei doi viteji: „zilele lor alternează, ei trăiesc azi, pentru a muri mâine: sunt onorați la fel ca nemuritorii” s3.

Fiu al lui Tyndar, Castor era sortit morții; Pollux, urmaş al lui Zeus, avea drept la nemurire: el a vrut să o împartă cu fratele său. Singurul loc de care dispuneau, la ospățul zeilor, îl vor ocupa pe rând. Fiecare petrecea o zi sub pământ, în ținutul morților, apoi o zi în cer, în apropierea preafericiților. In ziua în care Castor era viu, Pollux era mort... Fiecare nu trăia decât o zi din două... Heteremeroi, spusese Homer.

În şcoala lui Philolaos, se censacrau Dioscurilor semicercurile 54. Într-o roată în mişcare, după fiecare jumătate de tur, susul a luat locul josului şi josul pe cel al susului, precum Castor şi Pollux, în rotirea lor eternă, se duc din cer

În infern şi din infern în cer. Pe plan geometric, asemănarea este perfectă între un semicerc şi semicercul complementar: tot atât de perfectă pe cât poate să fie cea a doi frați gemeni. Unirea celor două jumătăți ale cercului este cea mai intimă din câte ne putem închipui: racordul lor nici nu se poate vedea. Or, gemenii Castor şi Pollux sunt cel mai bun exemplu de înțelegere frățească 55.

Aşa cum cercul generează sfera, era firesc ca Dioscurii să ajungă de la geometrie la astronomie. Ei vor desemna atunci cele două emisfere, care se află rând pe rând în umbră şi în lumină. Această exegeză este cunoscută d. n timpul lui Philon: în Decalogul său, o pune pe seama mitografilor 58: ca şi Dioscurii din poveste, cele dxiă jumătăți ale cerului sunt rând pe rând sus şi jos, deşi acest sus şi jos nu sunt decât o aparență. Sextus Emp'ricus aminteşte şi el această exegeză în tratatul Contra fizicienilor bl.

Cu toate acestea, împăratul Iulian se ridică împotriva acestei interpretări: nu se poate spune că emisferele sunt alternativ în lumină sau în noapte: trecerea se face pe nesimțite, gradat 58. Eustathius este de părerea lui Iulian, „Para-bates” (Ap ^statul) cum îl irimeşte. Mai bins, zice el, este să aplicăm împreună cu Parabatul, hetcremeros-ului Homer la cercuri în general şi mai ales la tropice. Aceasta înseamnă p.'actic să revenim la interpretarea lui Philolaos 59.

Însă Eustathius, ca şi scoliastul la Odiseea are un alt fel da a înțelege misteriosul heteremeroi: cei doi Gemeni trăiesc într-adevăr „o zi din două”, însă împreună; ei rămân morți o zi din două, însă mereu împreună. Ei sunt pur şi simplu emblema constelației Gemenilor: moartea şi viața nu sunt decât o imagine, desemnând răsăritul şi apusul celor două stele60. Vizibile doar noaptea pe cerul nostru, Gemenii pytrec ziua în cealaltă emisferă: ei se află deci douăsprezece ore pe cer şi douăsprezece ore sub pământ. Totuşi Homer zice că sunt _u238? O zi din două... Trebuie deci să înțelegem prin cuvântul zi o semi-

revoluție solară: ziua noastră, sau noaptea noastră (care este zi în cealaltă emisferă) 61.

O zi viu, o zi mort... Este cazul oamenilor care se îndreaptă către perfecțiune, dar se află încă pe drum, ne spune Philon Evreul: „asceții", cei care se „exersează" în filosof ie. Înțelepții, perfecții, se află în cer şi acolo rămân; cei răi, chiar de când au ales răul, sunt în infern. Ei sunt deja morți; sau mai degrabă toată viața lor, din leagăn şi plnă la bătrî-nețe, se antrenează ca să moară.

Însă ascetul, a cărui viață spirituală cunoaşte urcuşuri şi coborâşuri, care când urcă spre o viață mai bună, când se lasă antrenat către străfundurile obscure ale instinctelor rele, se aseamănă cu atleții mitici, cu Castor îmblâimtorul de iepe şi cu Pollux pugilistul: o zi viu şi o zi mort, o zi în ceruri, o zi în infern 62.

Câte lucruri pot fi Dioscurii! Perfecta lor asemănare aminteşte cele două jumătăți ale cercului; ei urcă rând pe rând din tenebrele Tartarului la lumina Olimpului şi simbolizează cel două emisfere; dacă urcă împreună în fiecare noapte, sunt o p ireche de stele... Însă acest cuplu perfect reprezintă de asemenea, să nu uităm, unirea monadei cu diada, izvorul universului sensibil şi al lumii sufletelor.

VI. Patru: Eol

Să continuăm trecerea în revistă a numerelor-zci.

Pitagoreicii numeau pe patru Eol. Pentru aceasta ei aveau excelente rațiuni63.

Mai întâi Eol se confundă cu Natura. Eol înseamnă pestriț, el înseamnă varietate şi bogăție. Natura este eminamente variată şi bogată, adevărată simfonie de culori, sunete, elemente, gamă care merge de la piatră până la astru, trecând prin animal şi prin om.

Ce raporturi există, acum, între Eol-Natură şi numărul patru? Patm este numărul însuşi al Naturii, el „deține cheile" şi toate secretele. Pentru că este numărul elementelor? Fără îndoială, dar există şi rațiuni mai intime. Patru este esențialmente legat de sensibil. Să ne amintim: unu, punctul; doi, linia; trei, suprafața; patru, solidul. Or, solidul este sensibilul, palpabilul, corpul: ceea ce se naşte şi moare, într-un cuvânt Natura64.

Însă patru evocă şi tetraktys, sau suma primelor patru numere (1 -f- 2 -f- 3 -A) şi această tetraktys conține „sursa Şi rădăcinile Naturii, aflată într-o curgere continuă", aşa cum se spune chiar în jurământul pitagoreilor. Natura este modelată în întregime pe acest cuaternar, care este planul abstract, matematic 65. Se vede că raporturile între tetraktys 455 şi Natură nu erau factice în ochii unui pitagorici; n, ri inn. Dă-cinate în ^dineurile ființei.

0 altă legătură îl lega pe Eol de numărul patru: cea a astrenomiei.

Astronomia, ştiința corpurilor cereşti cu cea mai perfectă mişcare, cea a cercului sau a sferei, se mai numea şi „sferica"...Or, teologii numărului ne învață că unu prezidează aritmetica, doi muzica, trei geometria, patru astronomia sau sferica: patru fiind cifra solidului, a volumului, a geometriei în spațiu am spune noi66.

Patru este deci astre nomia. Dar ce raporturi există între astronomie şi Eol?

Eol, bălțatul, este anul, cu producții variate: o ştim deja de la „fizicieni", care făceau din cei şase fii şi cele şase fiice ale sale lunile de vară şi lunile de iarnă 67. Or, anul este un dat astronomic: predus de către rotația astrelor, el se încheie când cele douăsprezece semne ale zodiacului au defilat deasupra orizontului. Această cursă anuală a stelelor este rap: dă şi nu cunoaşte oprire: de unde supranumele homeric al lui Eol, Hippotr des, care ne duce cu gândul la galopul calului °8.

Mitologii în gonul lui Palajphatos considerau pe Eol ca un savant foarte versat în studiul lucrurilor cereşti69. Astfel, pe trei căi diferite, exegeții lui Homer ajung la concluzii apropiate: fizicienii (stoici sau eclectici) fac din Eol anul; rație naliştii – un astronom; pitagoreicii – numărul patru – numărul Naturii şi al mişcării sferelor. Axa adevărată a mitului trece în umbră: se uită că istoria lui Eol, la Homer, este înainte de toate un exemplu de indiscreție pedepsită cu cruzime: tovarăşii lui Ulise nu s-au putut stăpâni să vadă ce se află în burduf şi această curiozitate i-a costat scump. Mică istorie de folclor care nu-i interesa pe cei vechi. Însă personajul însuşi al lui Eol îi atrăgea şi ei îi căutau sensul cosmic 70.

VII. Şapte: Atona, Nouă

Numărul şapte este Atena. De ce? El are aceleaşi privilegii ca şi zeița: s-a născut fără mamă, rămâne virgin, nu are în el nimic efeminat.

Philolaos deja, numea cifra şapte „fără mamă" 71. Părinții unui număr sunt pur şi simplu factorii săi: astfel trei şi doi sunt tatăl şi mama lui şase, numărul impir având, se înțelege de la şina, rolul patern. Şapte, număr prim, nu este deci „zămislit"...S-ar putea spune, împreună cu Pseudo-lamblichos 72, că nu are nici tată, nici mamă. Insă s-ar putea de asemenea considera monada sau unitatea (tatăl suprom al tuturor numerelor) ca originea numărului şapte. Şapte este ieşit direct din monadă, capul numerelor, ca Atena din capul lui Zeus 73. Iar numerele cu care Iliada sau Odiseea salută pe Atena „fiica zeului puternic", se adresează cu o exactitate perfectă numărului şapte74: şapte, copilul monad? I şi doar al ei, al acelei monade „care conține şi susține toate lucrurile".

Şapte, ca şi Atena, rămâne virgin – cel puțin în interiorul primei decade: nici un număr, do la unu la zece, nul numără pa şapte pr'ntre factorii săi. Şapte este absolut străin de mişcare – de acea mişcare care constă în faptul de a fi zămislit sau de a zămisli el însuşi la rândul său. El rămâne în imobilitatea perfectă a veşniciei75.

Un ultim caracter al Atenai-şapte, este virilitatea sa. Atena prin numele său însuşi este „cea care nu are nimic de femeie"...Şapte nu este nici el feminin: „este feminin un nume care se lasă uşor împărțit"...Or, şapte este magnific de impar şi rebel la orice diviziuna 76.

Printre numerele divine pe care le merită eneada, figurează Hefaistos. Motivul pentru care îl dă Pseudo-lamblichos este destul de bizar: „se urcă până la nouă ca prin fuziune şi elevație" 77. Este fără îndoială o aluzie la munca fierarului divin, însă nu este prea clară. Poate trebuie să înțelegem că, pentru a

reprezenta pe nouă prin puncte, trebuie să plonjezi şi să revii la suprafață, aşa cum fac fierarii şi topitorii.

Dar eniada se mai poate numi şi Hera: fie pentru că sfera aerului este a noua 78, fie pentru că ensada se află într-un raport strâns cu monada (unirea lor dă zece, cifră esen-țialmente divină): enoada-Hera este sora şi soția monadei-Zeus 79.

Eneada mai poate asuma încă şi frumoasele calificative cu care Homer a împodobit soarele sau Apolo. Eneada este Ekaergos, „zeul care respinge departe", deoarece pune un termen numerelor şi le împiedică să meargă mai departe.

Tronând deasupra tuturor celorlalte numere, ea este cu adevărat Hyperionm.

VIII. Zece: Atlas

Numărul zece, decada este pur şi simplu Atlas.

Atlas, după Odiseea, este un parsbnaj esențial pentru economia şi durata universului: pe el se sprijină înaltele coloane care țin depărtat cerul da pământ. Cu toate acestea Homer îl tratează ca pe un duh „răufăcător" 81. Cleanthes, şocat de puțina stimă pe care o are Homer pentru rolul atât de util al lui Atlas, corecta cu îndrăzneală textul: spiritul răufăcător devenea, grație doar unui spirit aspru, „cel care veghează asupra universului" 82. Prin această cale ocolită, Atlas lua loc în galeria stoică a figurilor Providenței: umerii neobosiți care susțineau bolta cerească erau imaginea acestei Providențe divine care nu părăseşte nici un moment greaua povară a lumii 8!

Insă lumea, în ochii unui pitagoreic, nu este acea comunitate de oameni şi de divinități asupra cărora veghează un zeu patern: este mecanismul grandios şi savant al sferelor, învârtindu-se fiecare cu viteza sa proprie pe axa unică ce le susține pe toate. Această osie a maşinii cosmice a fost numită de Homer Atlas.

Atlas, ne spune Eustathius, „este pmtru unii axa ideală care străbate pământul dintr-o parte în alta prin mijlocul său, de la polul nord la polul sud. În jurul acestei axe se învârte cerul, credea Arătos. Este o linie dreaptă, imaterială, invizibilă, legătură a universului. Ea este continuă pe toată lungimea sa, ea este unică" 81.

Privind' lucrurile mai deaproape, sfera stelelor fixe nu se află pa aceeaşi axă cu sfera planetelor şi a pământului, deoarece planul eclipticii şi cel al ecuatorului formează un unghi, însă maşinile cereşti ale celor vechi, ca şi cele pe care le descrie (destul de misterios) Platon în mitul lui Er 85, plasau toate sferele pe un ax unic, de diamant sau de metal: un sistem de excentrice trebuia să îngăduie explicarea înclinației eclipticii.

„Platon numeşte de asemenea, continuă Eustathius, acest ax al lumii coloană, luând cuvântul de la Homer" MPlaton vorbeşte într-adevăr de o coloană de lumină, dreaptă, care străbate tot cerul şi pământul 87. Odată mai mult s-a încercat punorea da acord a lui Platon cu Homer: daoarece „coloană" este la plural, în versul odiseean, exegeții au trebuit să caute o explicație pentru acest plural. Eustathius ne-o dă: se pot, arată el, considera ca două

coloane, aparent distincte, partea axei care se află daasupra şi cea care se află dedesubtul pământului 8S.

Un alt detaliu al textului homeric pare să dovedească irefutabil că Atlas este coloana idaală care străbate universul dintr-o parte în alta: insula în care locuieşte Calypso, fiica lui Atlas şi daci şi Atlas însuşi, este situată „în buricul mării" 89. Adică axa lumii o străbate prin mijloc 90.

Atlas şi coloanele sale sunt fără nici-un fel de îndoială chiar axa cosmică. Însă Atlas este identificat de pitagoreici cu dacada. Pseudo-lamblichos, care na aduce la cunoştință acest lucru, na dă şi rațiunsa sa. După ce l-a amintit pe Titanul mitic, sprijinind cerul pa umerii săi şi după ce a citat pasajul odiseean, autorul Theologoumenelor adaugă: „decada conține raportul sferelor între ele; ea este axa lor, a tuturor; ea le face să se rotească şi le închide făcând turul foarte strâns" 91. Cum să înțelegem acest text obscur?

Noi ştim că numărul zece este suma celor patru numere, sau telraktys şi că aceste patru numere dau cheia sunatelor: dacă atribuim numărul 1 unisonului (ut 1), acordul de quartă (fa) va fi 4/3, cel de quintă (sol) 3/2, octava (ut 2) 2/1. Raporturile sferelor între ele sunt aceleaşi ca aceste raporturi muzicale, pantru pitagorei. Astfel, după Alexandru din Etolia (sec. III î.e.n.), în concertul lumilor, pământul emite un sunst grav şi dă hypat-u soarele dă mese (între el şi noi există deci un interval de quintă); sfera stelelor emite un sunat mai ascuțit, cel al nete-i (interval de quartă, între soare şi sfera stelelor fixe). Intervale ds ton şi semiton separă diversele planate în interiorul acestui sistem 92.

Aceste diferențe da tonalitate echivalează cu diferențe da rapiditate în mişcare (sunat şi mişcare sunt în armonie, iar viteza de rotație este ăi asemenaa legată de distanța sau depărtarea sferelor unale în raport cu celelalte. Mişcarea sferelor, într-un cuvânt, la fel ca şi armonia lor, este reglată de numere şi mai ales de primele patru numere (tetraktys), a căror adunare dă decada.

În practică insă, axa sferelor comandă mişcarea maşinilor astronomice şi reglează rapiditatea mersului lor. Această axă, „Atlas" care susține sferele şi le face ps fiecare să se rotească cu viteza sa proprie, joacă exact acelaşi rol în sferele planetare, ca şi numerele pe căile spațiului.

Să reluăm acum textul lui Pseudo-lamblichos: „Decada conține raportul sferelor": aceasta înseamnă că numerele, unite mistic în decadă, explică mişcarea şi armonia pâanatelor. „Decada este ca şi axa sferelor": „ea joacă acelaşi rol ca axa de metal asupra sferei planetare"; „ea le face să se rotească" – este clar – „şi le închide făcând turul foarte strâns": această ultimă expresie ne rămâne încă obscură; dar să recitim descrierea platoniciană, în mitul lui Er: din extremitățile axei, pleacă legături luminoase, care încercuiesc tot cerul: este vorba de meridiane legând polii de ecuator. Ele sunt „asemenea funiilor care încercuiesc triremele" 93. Iată într-o oarecare măsură prelungiri curbe ale axei lumii şi aceste legături „strâng" într-adevăr sferele 94.

Axa figurată a lumii de care se leagă, asemenea unor cabluri, meridianele, acesta este Atlas-ul savanților antici: şi noi am păstrat acest nume pentru culegerile de hărți care prezintă universul 95.

Prin raporturile pe care le stabileşte între zei şi numere teologia aritmetică este un fel de limbaj condensat: o simplă ecuaţie ca Eol – patru sau Atlas-zece, rezumă un întreg ansamblu de spaculaţii matematice. Raporturile între zei şi numere, pe care la prima vedere le-am lua drept fantezii sau copilării, deschid uneori foarte vaste perspective: este cazul pentru Atlas-decadă, ecuaţie care conţine esenţialul astronomiei antice.

Philolaos egala pe zeii mitologici, nu doar cu numerele, ci şi cu figurile. Şi Dioscurii semicercuri sunt un eşantion al acestei teologii geometrice. Philolaos ştia de asemenea să reprezinte cele patru elemente, pe care le numea Dionysos, Ares, Hades şi Cronos, prin două drepte care se întretaie perpendicular 9fl. Însă puţinul care ne-a rămas din această teologie geometrică 97, ce depăşeşte cadrul nostru, nu a fost încă descifrat şi îşi aşteaptă Oedipul.

CONCLUZIE

C

V

Proteu în metamorfozele sale, se degradează *. In schimb Homerul celor vechi, ale cărui uimitoare transformări le-am urmărit timp de zece secole, se înalţă fără încetare, de la materie către suflet şi către spirit.

Să încercăm să rezumăm cele trei mari etape ale acestei ascensiuni şi să aducem asupra fiecăreia o judecată limpede.

Exegeza fizică, prima care se dezvoltă, este o încercare de explicare ştiinţifică aplicată mitologiei lui Homer. Ea este paralelă cu cercetările savanţilor din lonia şi din Sicilia, pentru care lumea îşi are originea în combinaţiile sau luptele elementelor. Zeii epopeii, care acum se unesc din dragoste, acum se bat între ei, care au primit unul cerul, altul eterul, altul marea, altul tenebrele aeriene, sunt zei cosmogonici, personifică elementele.

Nu se poate nega că punctul de plecare se află la Homer: Zeus din Iliada este într-adevăr legat de eter, aşa cum Posei-don este legat ds mare; Hefaistos se confundă cu focul. Aceste câteva identificări sigure au servit drept cheie. S-a generalizat şi s-a stabilit un sistem general de concordanţe.

Acest sistem este caduc, se înţelege: însă nu mai mult ca „fizica" lui Empedocles, Heraclit sau Thales. Nimeni nu reproşează acestora bâlbâielile lor: or, primii mitologi greci care îl explică pe Homer se bâlbâie la fel. Ei au aceleaşi scuze, ştiinţa lor nu este mai puţin dificilă decât cealaltă.

O mitologie în stare brută, traducând credinţele unui popor primitiv, punea deja mari probleme. Insă ce complexitate prezintă zeii şi miturile lui Homer! E aici un întreg panteon literar, o adunare de divinităţi venite din toate ţările: din Tracia sau din Creta, din Asia Mică sau din Peloponez; „zeiţe ale fecundităţii" şi „stăpâni ai locurilor înalte", cu caractere foarte învecinate, care au fost diferenţiaţi atribuind fiecăruia o funcţie şi care au fost ierarhizate pentru a forma o curte cerească. Homer îi ia pe aceşti zei gata evoluaţi, amintirea originii lor fiind pierdută; i-a făcut personajele unui roman divin, le-a atribuit diverse aventuri, amestecând invenţiile sale cu cele ale predecesorilor săi. Cum putea o ştiinţă novice să descurce acest ghem?

Explicaţia miturilor, legată de istoria religiilor, nu a făcut progrese decisive decât în ultimii ani şi rămâne încă nesigură asupra multor puncte. Să

ne gândim la teoriile eşafodate de un secol şi căzute în uitare; la cea a lui Max Miiller, mai ales, pe care Mitologia greacă a lui P. Decharme o populariza către 1860: zeițe sau muritoare răpite de către eroi deveneau tot atâtea simboluri ale aurorei răpite de către soarele care răsare. Erau aceste afirmații mai bine susținute decât ipoteza lui Metrodor din Lampsacos, pentru care Elena, în brațele lui Alexandru, figura pământul susținut de către aer în spațiu?

Primii alegorişti căutau explicația rațională a legendelor homerice; ei voiau să traducă în limbaj ştiințific cântul misterios al poetului.

Intre Theagenes din Rhegium (către 525 î.e.n.) şi Metrodor din Lampsacos (către 430), care sunt cei doi poli ai exegezei fizice la originile sale, trebuie să fi existat o considerabilă vânturare de idei.

Este de asemenea o perioadă în care mitul şi dialectica merg împreună. Discipolii lui Heraclit sau Parmenide, aşa cum aminteşte Platon 2, povesteau istorii, animau realitățile lumii materiale, aranjau între ele căsătorii şi naşteri... Fizicienii sunt poeți: nu este de mirare că au făcut dip poet un fizician.

Poezia şi ştiința, în Grecia, vor merge de altfel multă vreme împreună; ştiința nu va uita niciodată cu totul frumoasele imagini care i-âu înfrumusețat tinerețea. Până la sfârşitul elenismului, Sirenele se vor roti împreună cu sferele, ames-tecându-şi vocile de vis cu recile calcule, ale astronomiei.

Şcolile filosofice a căror participare la prima exegeză a lui Homer este certă sunt cea a lui Anaxagoras şi cea a lui Heraclit.

Anaxagoreenii sunt reprezentați de Metrodor din Lampsacos şi de originala sa teorie a eroilor.

Partea heracliteenilor este greu de precizat. Însă aluziile lui Platon sunt clare: atunci când vorbeşte de exegeza fizică a lui Homer, el se gândeşte la cei care caută în miturile sale sau în cele ale lui Hesiod probele curgerii universale. Cratylos, de altfel, pune în fața lui Socrate un heraclitean şi noi am aflat în etimologiile acestui dialog urme de exegeză alegorică.

În ce-i priveşte ps discipolii lui Pitagora, aceştia nu par să fi intrat încă în horă, afară doar pentru a identifica pe Apolo cu soarele. Ga şi lui Platon, această căutare a unei ştiințe terestre în miturile epopeii le-a displăcut: aceste mituri rămân scandaloase în enunțarea lor, chiar şi dacă li se schimbă conținutul.

La apariția stoicismului, jocul alegoriilor fizice trebuie să fi fost destul de complet.

Stoicii modifică simțitor pozițiile tradiționale, zeii epopeii încetează să mai fie elemente pentru a deveni aspecte ale sufletului lumii; ei părăsesc ştiința pentru a intra în domeniul pur filosofic.

Şcoala lui Aristotel s-a preocupat de exegeza miturilor însă într-un sens foarte pozitivist. Miturile sunt îngroşarea, deformarea unor fapte reale. Bunul simț trebuie să rep, ducă lucrurile la adevăratele lor proporții. Aristotel ne-a lăsat un eşantion al acestei exegeze; însă în interiorul Lyceului, adevăratul maestru specializat în această materie este Palai-phatos. De această şcoală „istorică" se leagă Polybiu şi Strabon. Pentru ei autorul Iliadei şi al Odiseei a pornit de la un fond real. El a brodat, transpus, lucrând însă pe date autentice.

Printre criticii de profesie, o şcoală s-a consacrat apărării lui Homer „cu orice preț”, cea din Pergam. Pentru cel mai de seamă reprezentant al său, Crates, Homer nu se înşală niciodată şi ştie tot. Eforturile acestor apologeți pentru a dovedi infailibilitatea lui Homer sunt uimitoare.'

Dacă cei mai mulți dintre zeii lui Homer încarnează forțe fizice pentru primii exegeți, unii dintre zei, ca Atena, Ares, Hermes, Afrodita, erau reduşi la noțiuni morale: înțelepciunea, rațiunea, dorința de luptă sau de dragoste. Theagenes din Rhegium, dacă ne menținem la datele lui Porphirius, distinsese, primul între alegorii „fizice” şi alegorii „morale” şi operase împărțirea zeilor lui Homer în două mari categorii.

Şi aici, exegeza celor vechi a pornit de la date indiscutabile: Atena, mai ales, este o zeiță perfect transparentă, dacă putem spune aşa. Sau mai degrabă ea devine aşa, de la Iliada la Odiseea şi de la Odiseea la Telemachia: s-ar putea crede că poetul capătă tot mai mult conştiința acestei alegorii şi sfârşeşte prin a considera el însuşi pa zeiță ca o simplă figură a înțelepciunii asistând pe înțelepți.

Această reducere la concepte pure – virtuți sau vicii – a unor zei ai lui Homer se prelungeşte prin toată istoria gân-dirii greceşti. Ea se dublează cu o muncă considerabilă a moraliştilor asupra operei lui Homer. Din cuvintele sau din exemplele eroilor homerici, s-au scos reguli de viață. Această utilizare a lui Homer este foarte interesantă, adesea mai mult decât „alegoriile” propriu-zise. De altfel cele două lucruri sunt strâns legate şi greu de separat.

Tradiția care îl face pe Homer un maestru al moralei se întinde de la Antisthenes până la Produs. Insă această tendință este mai marcată în epoca lui Plutarh şi a lui Maxim din

Tyrsubordonarea mişcărilor mâniei, a elanurilor dorinței, rațiunii – asigurarea triumfului Atenei asupra lui Ares şi a Afroditei – iată esențialul acestei etici sprijinite pe Homer. Marele model este Ulise: cursele sale pa mare, luptele contra monştrilor, aventurile sale pe lângă Circe, pe lângă Calypso, pe lângă Sirene figurează multiplele episoade ale dramei vieții şi rolul pe care trebuie să-l joace înțeleptul.

Nu trebuie să ne mirăm că Homer a putut servi drept ghid moral şi că s-a căutat dreptate şi rațiune în istoriile sale, unde totul nu este decât fierbere de mânie? Treacă pentru Odiseea; dar Iliada? Nu este ea, după vorba lui Alain „adevărul războiului”? Adică negația oricărei prudențe, refuzul oricărui înțelept compromis? Oamenii lui Homer sunt posedați de către pasiunile lor, iar zeii şi mai mult. Ca şi eroii tragediei, ei sunt măsură şi nemăsura, ordine şi delir…

Moralştii antici nu l-au ucis pe adevăratul Homer, aşa cum Socra'te a omorât, după Nietzsche, tragedia greacă, plim-bând asupra acestor dezlănțuiri de furtuni marea privire lucidă a reflecției sale?

Fără îndoială, li se întâmplă moraliştilor noştri să falsifice pe aceşti zei şi eroi, supunându-i normelor lor. Ahile sau Ulise se simt stânjeniți în acest pat al lui Procust.

Totuşi nu se poate spune că exegeza morală, în ansamblu, l-a trădat într-adevăr pe Homer. Ea a canalizat puțin marele fluviu şi atât. Adesea ea a perceput nuanțe care ne scapă, orbiți cum suntem de către planurile mari,

nuanțe care redresează perspectivele. Ahile este rătăcire şi violență... Fără îndoială. Insă el ştie aceasta: el prevede şi previne accesele de furie; el este docil la ordinele Atenei, clnd aceasta îl trage de păr...

Homer maestru de morală, nu este un rămăşag: şi atât de mare este bogăția operei, încât mai multe şcoli' rivale pot considera că descind din ea.

Orientată mai ales spre zei şi spre Iliada, exegeza fizică căuta sensul şi originea mitologiei lui Homer. Exegeza mistică se interesează mai mult de soarta sufletelor; ea preferă miturile odiseene; ea le goleşte de conținutul literal şi-şi toarnă în loc propria doctrină.

În descrierea homerică a peşterii nimfelor, ea încrustează eshatologia neoplatoniciană, de la venirea sufletelor pe lume până la urcarea lor către sfera stelelor. In mitul Circei, ea recapitulează întreaga dogmă a metempsihozei. În cel al adulterului Ares-Afrodita, ea încarnează istoria tragică a sufletului prizonier al trupului.

Platon a cunoscut foarte bine această nevoie de a închide ideea într-o imagine: el însă a ştiut să-şi creeze el însuşi imaginile, fabulele, pentru a-şi traduce gândirea. Discipolii lui Platon preferă să întrebuințeze fabule gata pregătite şi familiare tuturor grecilor din copilărie; ei le vor folosi că' pe un templu pe care nişte cuceritori îl afectează unui nou cult.

Tot aşa cum obiectele lumii materiale nu sunt decât un reflex al ideilor, la fel şi miturile homerice sunt pentru ei oglinda lumii ogleilalte şi a realităților ei inefabile. O oglindă secretă, spun ei, care nu se luminează decât pentru inițiați.

Neoplatonicii şi neopitagoreicii amestecă în fondul e'len'ic credințe venite din India sau din Persia, din Ierusalim, din Tyr sau din Babilon. Mijlocul cel mai sigur de a da acestor credințe străine pecetea greacă, era de a le face să fie asumate de bătrânul Homer.

În ultimele secole ale existenței sale, gândirea greacă manifestă şi o venerație crescândă pentru „cei vechi": „cei vechi", spunea Platon, mai înțelepți decât noi şi mai aproape de zei"3. Homer este cel mai mare dintre toți; iar miturile sale, după Syrianus şi Produs, sunt superioare chiar şi celor ale lui Platon, deoarece sunt inspirate de cer. Sub carnea atât de vie a povestirilor lor, se ascunde un suflet mai bogat, cel al realităților spirituale mai adinei.

Mai mult chiar decât exegeza fizică, această exegeză mistică poate părea aberantă şi fără fundament.

Homer, deşi are sentimentul scurtimii vieții, fugitivă ca un foc de artificii căruia trebuie să i se dea toată strălucirea posibilă, nu grefează pe acest pesimism tema speranței: eroii săi nu aşteaptă nici o compensație în lumea cealaltă. Cum de s-a putut căuta asigurarea unei supraviețuiri fericite a sufletului la acest poet la care morții sunt de departe cei mai nefericiți?

Sunt totuşi, cum am văzut şi câteva versuri despre Câmpiile Elizee... Dublul suflet al lui Heracles... Iar umbrele, cât de palide, cât de stinse ar fi, supraviețuiesc. Gata să se mulțumească cu cele mai mărunte indicii, aceasta a fost deajuns pentru exegeții noştri ca să-l considere pe poet unul dintre ai lor.

Ne putem gândi că miturile romanțate de către Homer conțineau un fond spiritual mai marcat, traducând credințe mai puternice în supraviețuirea

sufletelor. Neoplatonicienii au perceput oare, dincolo de textul lui Homer, sensul original al acestor mituri prost înțelese chiar de către poet?

Oricum ar fi, întrebuințarea Odiseei într-o perspectivă mistică nu este totuşi un paradox (Iliada nu a putut servi pentru aceasta).

Odiseea este un poem al nostalgiei. Dorul de patrie revine ca o obsesie 4. Ulise aspiră la pământul ferm, după pericolele mării. El vrea să-şi revadă casa şi soția, după toate porturile prin care l-a purtat soarta.

De ce însă această patrie n-ar fi simbolul patriei adevărate şi definitive, dincolo de lumea şi de viața aceasta? De ce Ulise n-ar fi imaginea sufletului în drum spre eternitate, el care a rătăcit şi a luptat atât de mult, înainte de a regăsi In insula sa Ithaca tot ce a îndrăgit?

Ultimii discipoli ai lui Platon şi Pitagora au crezut cu fervoare că Homer a avut conştiința acestui sens mistic al operei sale, că Odiseea avea într-adevăr un dublu registru.

Cunoscută mai ales prin Porphirius, această exegeză mistică a avut ca mare hierofant pe Numenius. Înainte de Numenius, nu găsim decât urme. Totul ne lasă să credem că ea nu-şi luase avântul în vremea lui Platon şi a primilor pitagoreici. Ar fi o supoziție gratuită că aceştia din urmă au cunoscut toate aceste mistere şi le-au ținut secrete timp de secole: ei manifestau față de poemele homerice aceeaşi rezervă ca şi Platon.

Cu toate variațiile pe care i-o impun şcolile, exegeza alegorică a lui Homer păstrează o reală continuitate. Problema zeilor oferă cel mai bun exemplu. În vremea presocraticilor, ei sunt elementele; odată cu stoicii ei reprezintă fiecare un aspect al sufletului lumii care parcurge şi dă viață acestor elemente; la neoplatonicieni, mai ales la Produs, zeii devin idei sau gânduri pure, fără să rupă legăturile cu elementele pe care le încarnează de la origine.

Ulise personifică la moralişti ps înțeleptul triumfând asupra pasiunilor; neoplatonicienii îi păstrează acest chip însă îi prelungesc simbolismul: ei fac din Ulise sufletul înțelept care luptă în această lume împotriva răului şi a materiei şi care aspiră să revină în lumea cealaltă, patria sa.

Gândirea greacă, în definitiv, nu l-a părăsit niciodată pa Homer. Ea i-a modificat sensul, ps măsură ce ea însăşi evolua; ea i-a imprimat propriile sale variații, păstrând cu gelozie concordanța. Şi în ultimele secole ale existenței sale, ea a reuşit să reconcilieze cele două mari genii ale Greciei, să le unească într-un singur cult, să introducă filosofia lui Platon în poezia lui Homer.

NOTE COMPLEMENTARE

I

O problemă ie teologie geometrică Ia Philolaos Cele patru elemente şi unghiul triunghiului

Philolaos identifica pe zei nu numai cu numerele ci şi cu figurile geometrice: astfel cei doi Dioscuri erau pentru el cele două jumătăți ale cercului.

De asemenea el consacra, ne spune Proclus „unghiul triunghiului celor patru divinități Cronos, Hades, Ares şi Dinysos. Am făcut dovada că aceste patru divinități, desemnau cele patru elemente: Cronos, care „susține

substanța umedă şi rece este apa; Ares este focul; Hades pământ-tul; iar Dionysos, care domneşte asupra „naşterii umede şi calde”, este aerul.

Textul în discuție ne-a permis să arătăm că şcoala pitagoreică (cel puțin cea a lui Philolaos) chiar dacă dădea elementelor nume divine, nu întrebuința denumirile tradiționale (Zeus, Poseidon, Hera) şi deci nu luase parte la exegeza fizică.

Rămâne de rezolvat problema construcției geometrice, problemă căreia i s-au dat multe soluții, adesea foarte complicate şi foarte puțin satisfăcătoare.

Ce raport putea stabili savantul pitagoreic între unghiul triunghiului şi cei patru zei? Aparent, pentru a se adapta la triunghi, trei zei s-ar fi potrivit mai bine decât patru... Iar Plutarh ne spune tocmai că {Isis şi Osiris, 30), după Eudoxos, triunghiul echivalează, după pitagorei, cu Hades, Dionysos şi Ares... Păcălit de aparențe, Plutarh a lăsat să se piardă un nume, cel al lui Cronos... Proclus, mai bun geometru, ne aduce datele exacte şi complete ale problemei: este vorba de elemente, sunt necesare patru şi nu trei.

Cei patru zei-elemente, spune Proclus pentru a explica construcția lui Philolaos, „în ce priveşte acțiunea lor asupra lucrurilor de ordinul al doilea se separă dar sunt unite între ele. Iată de ce asupra unuia singur dintre unghiurile lor operează Philolaos joncțiunea lor şi le reduce la unitate”.

Iată deci figura geometrică vorbitoare pe care o construia Philolaos: se văd imediat raporturile intime între elemente, convergența lor în centrul figurii (punct simbolizând Unitatea sau Dumnezeu) şi divergența lor spre lumea sensibilă.

USCAT
G
>
A '
%
L ^ D
E G j
— E
UMED

În loc de această construcție plată, se poate imagina o piramidă cu baza pătrată, al cărei vârf îndreptat spre cer ar reprezenta încă şi mai bine unitatea divină şi ale cărei patru laturi ar corespunde celor patru elemente: fiecare latură nu mai este atunci decât un unghi de triunghi unindu-se la vârf cu celelalte trei, în unitatea divină; către bază cele două ramuri care se depărtează se pierd în materie.

II Homer şi astrologia

Astrologia (cei vechi o numeau mai degrabă matematica) ştie să prevadă viitorul prin studierea deplasării constelațiilor sau a planetelor, a unghiurilor pe care le fac între ele, a vizitelor pe care şi le fac în cursul călătoriilor lor.

Principiul de bază al astrologiei.

— Destinul fiecăruia este scris în pozițiile stelelor şi în harta cerului la ora naşterii – se regăseşte în Homer: cuvintele lui Hector către Andromaca:

„Nimeni nu scapă de ce i-a fost ursit, din ziua în care s-a născut” 1, sunt ca o adeziune a poetului la prima dogmă a „matematicii”.

Micul tratat de astrologie rătăcit în operele lui Lucian dă, în treacăt, câteva reguli pentru interpretarea lui Homer.

Dacă poetul afirmă că un erou este fiul vreunui zeu, să ne păzim să luăm lucrul aidoma. Căci zeul în chestiune este cel mai adesea o planetă, iar copiii săi sunt protejații numitei planete, cei ps care îi acopsră cu influențele sale binefăcătoare. Astfel Eneas este fiul Afrioditei, deoarece a primit de la planeta Venus darul frumuseții; Minos este fiul lui Zeus, deoarece planeta Jupiter l-a predispus pentru demnitatea regală 2.

Caracterele sau prerogativele pe care Homer le atribuie zeilor săi se potrivească perfect astrelor corespunzătoare. Este adevărat că Afrodita prezidează zâmbetele tandre şi iubirile: Ares lucrările morții, sângeroasele măceluri. Este însă vorba de cele două planete, Venus şi Marte şi de influența lor asupra destinelor noastre3.

Cronos înlănțuit de Zeus şi azvârlit în fundul Tartarului este planeta Saturn, care se învârte pe o orbită foarte depărtată de pământ, cu o mişcare foarte înceată: atât de înceată încât o poți crede imobilă şi împiedicată. Şi Tartarul nu este nimic altceva decât imensa profunzime a aerului 4.

Tratatul lui Porphirius Despre statuile zeilor arată de asemenea raporturile între bătrânul Cronos al fabulei şi planeta Saturn, lentă, greoaie, rece; la fel procedează şi cu Ares şi Afrodita. Însă Porphirius priveşte lucurile din alt unghi. Dacă s-a presupus că planeta Marte naşte războiul şi discordia, este pentru că s-a remarcat culoarea sa de foc şi sânge; dacă s-a făcut din planeta Venus o putere care iradiază iubirea, este pentru că s-a observat „virtutea generatoare” a acestei planete, care împinge la dragoste şi la procreație 5.

De fapt caracteristicile planetelor le-au fost atribuite de către astrologi în funcție de aventurile pe care mitologia le atribuia zeilor sau zeițelor al căror nume fusese aplicat planetelor. Porphirius răstroarnă termenii.

Să reamintim, fără să ne oprim prea mult, câteva episoade homerice cărora astrologii dădeau o exegeză.

Bătălia zeilor, din cântul XX al Iliadei, ar putea foarte bine să simbolizeze întâlnirea celor şapte planete în acelaşi semn al Zodiacului: se află acolo, într-adevăr Apolo şi Arte-mis (soarele şi luna), Ares şi Afrodita (Marte şi Venus), Hermes şi Zeus (Mercur şi Jupiter). Ziua în care toate astrele se vor afla împreună într-una din cele douăsprezece „case” ale cerului, va fi confuzia elementelor, distrugerea universală 6.

Adulterul lui Ares şi al Afroditei, este conjuncția lui Marte cu Venus. Cei care se nasc în acest moment sunt predis-puşi la adulter; iar faptul că în Odiseea, soarele îi denunță pe vinovați, înseamnă că adulterele lor nu vor rămâne ascunse 7.

Ares închis timp de treisprezece luni de către Aloazi într-un chiup de bronz, este planeta Marte, al cărei mers neregulat cunoaşte două mari opriri sau stațiuni pe cer, una de opt luni şi alta de cinci. Planeta se opreşte astfel în

vecinătatea Cancerului şi a Leului şi acesta este timpul recoltelor. Or, Aloazii, chiar prin numele lor, evocă secerişul 8.

Ulise pe pluta sa, contemplă Pleiadele şi Hyadele, urmărind pe ecranul cerului cursa stelelor. El este primul astrolog. Calypso îl reține timp de şapte ani, iar Calypso figurează astrologia: nu este ea fiica lui Atlas, axa sferelor?

APENDICE

PEŞTERA NIMFELOR

EDIȚII DIN SECOLUL XVI

Roma, 1518, Gymnas. Medic. Peştera nimfelor este adăugată Chestiunilor homerice ale lui Porphirius. Această primă ediție romană a servit de model tuturor edițiilor următoare, până la Hercher. Nu se ştie însă ce manuscris (Vatican?) a utilizat. Veneția, 1528, Aldo. Conține Scolia minora, Chestiunile homerice, Peştera Nimfelor

Strasburg, 1539, Peştera Nimfelor şi Scolia minora Bale, 1541 1543, 1551. Trei ediții de J. Gamerarius. Operele lui Homer, urmate de Scolii, de Chest. Horn. şi de Peştera Nimfelor.

EDIȚII DIN SECOLUL XVII

Roma, 1630. Lucas Holstein dă textul grec şi trad. Latină a trei opere ale lui Porphirius: Viața lui Pitagora, Peştera Nimfelor şi Fragmentul despre Styx.

Cambridge, 1655. Acest volum cuprinde Manualul lui Epictet, Operele lui Arrian şi reproduce cele trei lucrări ale lui Porphirius editate de Holstein.

EDIȚII DIN SECOLUL XVIII.

Cambridge, 1711. Operele lui Homer, de Jos. Barnesius, urmate de diverse tratate, printre care Peştera Nimfelor. Utrecht, 1765. R.

— M. van Goens editează pentru prima dată Peştera Nimfelor singură. El dă textul grec, traducerea latină a lui Holstein, o a doua traducere latină a lui Conrad Gesner. Urmează sau precede Dissertationes, Collectanea, Indices. Umanismul olandez a studiat cu multă grijă edițiile anterioare şi din a sa Praefatio editoris (p. XV sq.) am scos lista pe care o dăm.

EDIȚII MODERNE

Rodolphe Hercher. Paris. Didot, 1858.

Aeliani, De Natura animalium. Porphyrii philosophi, De abstinentia el De Antro Nympharum fpp. 87 – 98).

Hercher a utilizat, pentru Peştera Nimfelor, singurul manuscris cunoscut astăzi, Marcianus 211. El spune în prefața sa (p. XI, col. 2) „Nonnulla, ob chartam detritam, legi non poterant”...El dă o nouă traducere latină.

August Nauck. Leipzig. Teubner, 1886.

Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta. Peştera Nimfelor ocupă pp. 53 – 81.

Nauck nu a avut la dispoziție un nou manuscris, ci a utilizat pe Mihail Psellos, „AUriropia toO Jtap' 'Ouiipcp 'IGaiaiaiou avxpov, ed. Fr. Boissonade, Nurenberg, 1838.

TRADUCEREA NOASTRĂ (Felix Buffiăre – n.t.)

A fost urmat textul lui August Nauck, Teubner, 1886. El nu se îndepărtează de altfel sensibil de cel al lui Hercher. Referințele noastre la paginile şi rândurile din ediția Nauck.

Hercher şi Nauck au părăsit destul de des şi cu dreptate, textul tradiţional pentru a adopta lecturile din Marcianus 211. Şi noi am preferat variantele Marcianus pentru o serie de pasaje în care Nauck urma vechile lecturi.

Am tradus literal vsvsaii; prin „generaţiune"; ne vom aminti că acest cuvânt desemna fie intrarea sufletelor în lumea sensibilă, fie însăşi această lume, Natura în sens etimologic. Cuvântul îvxpov este tradus în text prin „grotă", dar am păstrat titlul tradiţional, Peştera Nimfelor.

Pentru comentariile generale, a se vedea mai sus...

PORPHIRIUS

PEŞTERA NIMFELOR DIN ODISEEA

TRADUCERE, 1. Semnificaţie misterioasă la Homer, a peşterii din Ithaca descrisă în versurile următoare:

Se nalţă-n fundul schelei cu frunză deasă un măslin şi-alături i-o peşteră umbroasă, desfătată, închinată zeiţelor Naiade. În-tr-însa erau vase şi ulcioare de piatră, unde roiuri de albine îşi lasă-n faguri mierea pentru zâne. Mai sunt în ea vătale mari de piatră la care-aceste zâne ţes cu mâna veşminte porfirii, minune mare. Acolo sunt şi ape curgătoare, iar peştera-i cu două porţi; pe una, cea despre Crivăţ, se coboară oamenii; cealaltă-i despre miazăzi, sfinţită; pe ea nu umblă oameni, ci nemuritorii (Od., XIII, 142 -l56, trad. G. Murim; 2. Nu amintirea vreunor fapte transmise de istorie l-a inspirat pe poet: dovada este dată de relatările de călătorii în Ithaca, din care niciuna nu menţionează în insulă vreo peşteră de acest fel, afirmă Cronius. Pe de altă parte, dacă această descriere ar fi o pură fantezie poetică, ea ar fi neverosimilă: cum ar fi putut spera poetul, aranjând la întlmplare ceea ce îi venea la Întâmplare în minte, să facă acceptabile ficţiunile sale: că mâna omului a construit, pe teritoriul Ithacăi, drumuri pentru oameni şi pentru zei, sau că în lipsa activităţii umane, natura a arătat în acest loc un drum pe care trebuiau să coboare muritorii şi altul rezervat tututor divinităţilor? Toate acestea sar în ochi. Fără îndoială, universul este plin de oameni şi de zei, însă cum am putea crede că această peşteră din Ithaca este locul unde coboară oamenii şi zeii?

3. După aceste preliminarii, Cronius declară că este evident pentru toată lumea, atât pentru cei profani cât şi pentru cei instruiţi, că poetul face aici o alegorie şi că versurile sale au un sens misterios. Homer vrea să ne oblige la o întreagă muncă de reflecţie: ce este deci această poartă cu ieşire dublă, numită sanctuarul nimfelor, în acelaşi timp fermecătoare şi tenebroasă? Tenebrele n-au niciodată farmec, ele sunt mai dagrabă obiect de spaimă. De ce în loc să-l numească sanotu-arul nimfelor, adaugă această precizare „cele numite Naiade"? Care este întrebuinţarea acestor cratere şi amfore, despre care Homer nu spună că s-ar vărsa ceva din ele, ci spun3 că în ele albinele îşi lasă mierea ca în stupi? Şi imenşii stâlpi care se înalţă, ofrande nimfelor: de ce nu sunt de lemn, ci de piatră şi ei, ca şi amforele şi craterele? Şi nu este acesta punctul cel mai obscur; ci acela că pa aceşti stâlpi nimfele ţes veşminte de purpură: iată ce poate minuna ochii şi chiar numai şi urechile. Cum să crezi că zeiţele ţes veşminte de purpură în peşteri întunecate, pe războaie de piatră: ba mai mult, că aceste ţesături şi stofe de purpură ale zeilor sunt vizibile? Alt lucru

extraordinar: că această grotă are două deschideri, una prin care poetul face să se coboare oamenii, alta atribuită zeilor; şi că trecerea destinată oamenilor ar fi expusă vintului de nord, iar cea a zeilor vântului de miazăzi: nu este uşor de explicat de ce Homer a rezervat nordul oamenilor şi sudul zeilor, în loc să fi întrebuințat mai degrabă în această împrejurare răsăritul şi apusul: aproape în toate sanctuarele, statuia şi intrarea nu sunt întoarse către est? Cei care pătrund privesc spre vest, atunci când, în picioare în fața statuii, adresează divinității rugile şi cultul lor.

4. Toate aceste obscurități acumulate fac ca povestirea aceasta să nu poată fi o operă de pură fantezie, dastinată să farmece imaginația, nici o descriere exactă a locurilor, ci este o alegorie dorită de poet şi măslinul din vecinătate are şi el o semnificație misterioasă. Regăsirea şi explicarea tuturor nu era o treabă uşoară, credeau cei vechi; cu ajutorul lor şi cu propriile noastre lumini, vom încerca acum să le descoperim.

Din punct de vedere al exactității geografice, îi putem desigur considera neglijenți pe autorii a căror opinie este că Homer a inventat cu totul această peşteră şi tot ce povesteşte. Geografii cei mai autorizați şi mai exacți şi în special Artemidor din Efes, în cartea V a tratatului său împărțit în unsprezece cărți, scria: „Douăsprezece stadii la est de portul Panormos-ului, din insula Cephallenia, se află insula Ithaca, de douăzeci şi cinci de stadii.

— Insulă strimtă şi stâncoasă. Ea posedă un port care se numeşte portul lui Phorkys. Ea are o plajă şi pe această plajă o peşteră, sanctuar al nimfelor; acolo a fost, se spune, debarcat Ulise de către feaci".

Imaginația lui llomer nu a inventat deci totul. Insă fie că a descris locurile aşa cum erau sau că a adăugat detalii născocite de el, aceasta ridică aceleaşi probleme: va trebui să căutăm intențiile fie ale celor care au amenajat acele locuri, fie ale poetului care a adăugat unele detalii; căci cei vechi nu ridicau sanctuare fără să recurgă la un simbolism tainic şi Homer nu dă această descriere la întâmplare. Şi cu cât ne vom strădui să dovedim că particularitățile acestei peşteri nu sunt creația lui Homer, ci a generațiilor anterioare, care au consacrat acest loc divinităților, vom vedea strălucind în această consacrare înțelepciunea antică. Astfel peştera merită ca să i se caute şi să i se pună în lumină simbolismul.

5. Cei vechi consacrau, pe bună dreptate, grotele şi cavernele lumii, fie lumii luată în întregul ei, fie uneia sau alteia dintre părțile sale; ei considerau pământul simbolul materiei care alcătuieşte lumea: unii chiar plecau de aici pentru a identifica pământul şi materia; peşterile reprezentau pentru ei lumea, născută din materie: peşterile sunt într-adevăr, cel mai adesea, opera naturii şi fac corp cu pământul, delimitate prin blocuri continue de stânci al căror interior formează o cavitate şi al căror exterior se confundă cu pământul însuşi şi se pierde în el. Or, lumea este o opsră a naturii şi face corp cu materia.

— Materia care este reprezentată simbolic prin piatră şi stâncă, din cauza inerției şi aptitudinii sale de a primi forma şi despre care se spune că e infinită din cauza caracterului său inform. Materia fiind fluidă şi lipsită prin ea însăşi de formă, care o modelează şi o face vizibilă, prezența apei în peşteri, umiditatea lor, obscuritatea lor, aspectul lor tenebros, cum spune poetul, au

făcut ca ele să fie pe drept alese ca simbol al proprietăților pe care universul le datorează materiei.

6. In măsura în care este materie, lumea este deci tenebroasă şi obscură, însă grație formei care i se adaugă şi grație organizării pe care o primeşte – kosmos vine de la diakos-mesis – este frumoasă şi încântătoare. Se poate pa drept spune despre ea că este o peşteră încântătoare la prima vedere, grație frumuseții formelor în care este îmbrăcată, tenebroasă când îi priveşti fundamentele şi o pătrunzi cu spiritul: aşa fel înclt exteriorul şi suprafața sunt plăcute, interiorul şi adâncurile pâine de obscuritate. De aceea perşii, In ceremoniile lor de inițiere reprezintă misterul coborârii sufletelor, apoi al plecării lor de aici dând locului său de exil numele de cavernă: Zoroastru a fost primul care, după spusele lui Eubulos, ar fi consacrat, în munții din Persia, o peşteră naturală, înflorită şi udată de izvoare, slavei lui Mithra, tatăl şi autorul tuturor lucrurilor [pentru el], caverna însăşi reprezenta lumea, al cărei demiurg este Mithra, iar obiectele aranjate în interior, la intervale simetrice, erau simbolul diferitelor elemente şi diverselor zone ale lumii. După Zoroastru a prevalat şi la alții obiceiul de a săvârşi inițierile în peşteri, fie naturale, fie artificiale. Tot aşa cum se ridicau temple zeilor din Olimp, edificii şi altare (bomoi), zeilor htonieni şi eroilor altare (escharai), se săpau gropi şi găuri pentru zeii subterani, tot aşa erau consacrate lumii grote şi caverne şi de asemenea şi nimfelor, din cauza apelor care curg sau țâşnesc In grote şi peste care prezidează nimfele Naiade, după cum reiese din cele ce urmează.

7. Ei nu făceau din peşteri simbolul numai al lumii sensibile, aşa cum am spus: ei făceau din ele simbolul tuturor forțelor invizibile, pentru că peşterile sunt obscure şi pentru că substanța acestor forme este de asemenea inaccesibilă privirii. Astfel Cronos îşi sapă o peşteră în Ocean pentru a-şi ascunde copiii; Demeter o hrăneşte pe Core într-o peşteră în tovărăşia nimfelor. Şi s-ar putea găsi încă multe alte fapte asemănătoare parcurgând tratatele despre zei.

8. Se mai consacrau peşterile Nimfelor şi în special Naiadelor, divinitățile izvoarelor, care îşi trag numele de „Naiade", de la apele din care se nasc curenții. Se vede din imnul către Apolo, în care se zice:

Atunci ele (Naiadele?) ți-au dat din belşug izvoarele lor de ape spirituale, ele al căror loc este în grote, ele care hrănesc suflul pământului, pentru care Muza îşi spune cântul divin. Şi pe so [răspândindu-şi pretutindeni apele, ele aduc muritorilor valul nesecat al dulcilor lor unde (Bergk, Poet. lyr. gr., III, 684).

De aici au pornit, credem, pitagoreicii şi mergând pe urma lor Platon, atunci când au numit lumea o peşteră şi o cavernă. La Empedocles, într-adevăr, puterile conducătoare ale sufletelor se exprimă astfel:

Am ajuns în această peşteră boltită (Vorsok? 31 B 120;

Iar la Platon se citeşte în cartea VII a Republicii: „închipuie-ți nişte oameni într-o locuință subterană în formă de peşteră, a cărei intrare, deschisă luminii, se întinde pe toată lungimea fațadei" (Rep. 514 a).

Interlocutorul răspunde: „Ce stranie imagine!" (Rep. 515 aj.

Iar el (Socrate) reia:

Această imagine, dragul meu Glaucon, trebuie aplicată exact la ceea ce noi am zis mai sus: trebuie să asimilăm lumea cu locul închisorii şi lumina focului cu care este luminată cu efectul soarelui" (Rep. 517 a, b).

9. Că grotele sunt simbolurile lumii şi forţelor cosmice la teologi, reiese din toate acestea. Şi de asemenea, ale esenţei inteligibile, s-a spus. Însă plecând din puncte de vedere diferite: simboluri ale lumii sensibile, în măsura în care sunt obscure, pietroase, umede; astfel este lumea, din cauza materiei, din care este alcătuită lumea şi este de asemenea maleabilă şi curgătoare; — simbol al lumii inteligibile, în măsura în care este simbolul unei substanţe invizibile simţurilor, solidă şi fermă. Grotele sunt şi simbolul puterilor particulare, care sunt invizibile şi mai ales a celor care sunt în materie. Ei luau grotele drept simbol în măsura în care ele sunt de origine naturală, sunt tenebroase, obscure, pietroase; şi nu sub toate raporturile, nici în virtutea formei lor, aşa cum au presupus unii: nu toate peşterile sunt sferice [astfel, cea a lui Homer are două intrări].

10. Peştera oferind un dublu simbolism, ei o considerau ca reprezentând nu substanţa inteligibilă, ci pe cea sensibilă. Astfel, caverna care ne preocupă acum pentru că are, natural, ape care curg în permanenţă, trebuie să prezinte simbolul, nu al substanţei inteligibile, ci pe cel al esenţei materiale. Iată de ce este sanctuarul consacrat nu nimfelor muntelui, sau vârfurilor, sau oricui altcuiva, ci Naiadelor, astfel numite după cuvântul nama, izvor. Noi dăm numele de Nimfe Naiade în special puterilor care prezidează apele; ei le dădeau în general tuturor sufletelor care descindeau în lumea naşterilor. Ei credeau că sufletele locuiau pe apă, însufleţită de un suflu divin, cum spune Numenius. De aceea, adaugă el, a spus profetul că „suflul lui Dumnezeu se mişca deasupra apelor" (Gen., I, 2) Egiptenii, pentru aceeaşi raţiune, cred că toate divinităţile stau, nu pe pământul ferm, ci toate într-o barcă: soarele de asemenea şi toate în general; aceşti egipteni ştiau cu siguranţă că sufletele care descind pentru a se încarna planează deasupra apelor. De unde şi cuvântul lui Heraclit că „pentru suflete este o plăcere şi nu o moarte să devină umede" (Vorsok? 22 B 477) pentru ele este o plăcere căderea în lumea materială. Heraclit mai spune în altă parte că „noi trăim moartea acestor suflete, ele trăiesc moartea noastră" (Vorsok? Ibid. J

Iată de ce poetul numeşte „umezi" pe cei care sunt în viaţă, pe cei al căror suflet este umed. Aceste suflete iubesc sângele şi sămânţa umedă; cele ale plantelor au drept hrană apa.

11. Unii afirmă că fiinţele care sunt în aer şi în cer se hrănesc cu aburii care se ridică din izvoare, din fluvii, sau care provin din alte evaporări. Stoicii credeau că soarele se hrăneşte cu aburii care se ridică din mare; luna, cu cei care provin din apele de izvor sau de râu; stelele, din exhalaţiile care ies din pământ Iată de ce soarele, luna, stelele, sunt flăcări inteligente ieşite, care din mare, care din apele râuri-lor, care din aburii pământului. Prin urmare sufletele şi cele care sunt corporale şi cele care sunt necorporale dar târăsc după ele un trup şi mai ales sufletele care sunt gata să se lege de sânge şi de corpuri umede, toate aceste suflete trebuie să se îndrepte în mod firesc către elementul umed şi să capete consistenţă impregnându-se de umezeală. Iată de

ce bila şi sângele, prin răspândirea lor, atrag sufletele morților; iar cele care aspiră către un trup impregnează cu umezeală pneuma pe care o târăsc, asemenea unui nor – umezeala din aer este cea care, condensându-se, alcătuieşte norul —: odată condensat în ele excesul de pneuma umedă, ele devin vizibile; într-o manieră analogă, sufletele care apar unora dau pneumei lor aparența de fantomă. Sufletele pure întorc spatele generațiunii. Aşa cum spune însuşi Heraclit: „sufletul uscat este cel mai înțelept” (Vorsok? 22 B 118;

Iată de ce aici, atunci când se doreşte unirea sexuală, pneuma se udă, umiditatea ei sporeşte: căci sufletul târăşte abur umed, după producerea celor necesare reproducerii.

12. Nimfele Naiade sunt deci sufletele care se vor întrupa. De aici se trage obiceiul de a numi „nimfe” pe tinerele mirese: unirea pe care o contractează nu este destinată generațiunii? Tot de aici se trage şi obiceiul de a le îmbăia cu apă de izvor sau de fântâni care curg mereu. Insă pentru sufletele care se inițiază la viața în natură şi pentru geniile naşterilor, lumea este un loc sfânt şi foarte plăcut, deşi obscur şi cețos. Aceasta a făcut să se creadă că aceste suflete sunt aeriene şi că esența lor o au de la aer. Iată de ce sanctuarul cel mai potrivit pentru aceste suflete, pe pământ, poate fi o peşteră fermecătoare şi obscură, după imaginea lumii, peşteră în care trăiesc sufletele ca într-un imens templu. Iar nimfele protectoare ale apelor sunt la ele acasă în această peşteră, care închide în ea curenți de apă vie.

13. Peştera despre care vorbim este dedicată sufletelor şi acelor puteri particulare, nimfelor care, prezidând asupra izvoarelor şi fântânilor, sunt numite Nimfe ale izvoarelor şi Naiade. Ce simboluri diverse găsim deci, raportându-se fie la suflete, fie la puterile apelor, care să ne facă să presupunem că grota este consacrată în acelaşi timp şi unora şi altora? Ei bine, noi avem ca simboluri ale Nimfelor apalor craterele şi amforele de piatră. Aceste recipiente sunt simboluri ale lui Dionysos, ca obiecte din ceramică, adică din pământ ars: ele amintesc într-adevăr darul divin al viței de vie, deoarece fructul acesteia este copt de focul ceresc.

14. Insă craterele şi amforele de piatră sunt psrfect apropiate Nimfelor care domnesc p3ste apele care țâşnesc din pietre. Gât despre sufletele care descind în lumea naşterilor şi a elaborării trupurilor găsim oare simboluri mai potrivite? De aceea poetul a îndrăznit să spună că pe aceste obiecte.

„Nimfele țes văluri purpurii, minune mare” (Od., XIII, 108). Într-adevăr carnea se elaborează în oase şi împrejurul oaselor; or acestea sunt ca piatra în interiorul ființelor vii, sau seamănă cu pietre. Iată de ce războaiele sunt de piatră şi nu din altă materie, în text. Cât despre țesăturile vopsite cu purpură de mare, se vede de îndată că acestea nu sunt altceva decât carnea care se țese pornind de la sânge. Stofele purpurii provin din sânge'şi lâna a fost vopsită cu produse animale: elaborarea cărnii se face de asemenea prin acțiunea sângelui şi cu sânge. Mai mult, chiar corpul este pentru suflet o tunică cu care se îmbracă, un lucru minunat de văzut, dacă privim complexitatea sa sau legăturile care leagă sufletul de trup. De aceea în Orfeu ni se arată Gore, protectoarea tuturor ființelor cu sămânță, țesând; cei vechi au numit în alte locuri cerul un văl, care-i învăluie pe zeii cereşti.

15. De ce oare amforele sunt umplute, nu cu apă, ci cu faguri de miere? Poetul spune că în aceste amfore albinele îşi construiesc fagurii lor. Aceasta vrea să spună că ele îşi depun aici hrana. Or, hrana şi băutura albinelor este mierea. Teologii atribuie mierii mai multe simbolisme diferite, deoarece conține mai multe proprietăți, având în acelaşi timp virtutea de a purifica şi de a conserva. Grație mierii, multe lucruri rămân la adăpost de corpție şi rănile vechi sunt curățate cu miere. Pe de altă parte ea este dulce şi este extrasă din flori de către albine, albine care pot, când este cazul, să se nască din boi. In misteriile leontice, când se varsă pe mâinile inițiaților miere în loc de apă pentru a-i purifica, li se cere să-şi păstreze mâinile curate de tot ce le-ar putea provoca necaz, stricăciune sau pată; iar focul fiind pentru mystes, marele purificator, i se fac abluțiuni speciale, excluzându-se apa ca un inamic al focului. Cu miere se purifică de asemeni limba de orice păcat.

16. Şi atunci când se oferă miere Persului (Mithra-n. T.) în calitatea sa de protector al fructelor, se vede în acest simbol virtutea protectoare a mierii. Unii au crezut prin urmare că nectarul şi ambrozia, despre care poetul spune că se instilează în nările morților pentru a împiedica putrefacția ar putea fi foarte bine mierea, mierea fiind un aliment al zeilor. Iată de ce Homer numeşte undeva (II., XIX, 38) nectarul „roşu": este aproape culoarea mierii. Trebuie să înțelegem prin nectar mierea? Vom examina aceasta mai în amănunt în alt loc. Dar la Orfeu, îl vedem pe Cronos căzând, grație mierii, în cursele lui Zeus. Îmbuibându-se cu miere, iată-l beat, cețos ca şi cum ar fi băut vin: el adoarme asemenea lui Poros îmbuibat de nectar la Platon (Banchetul, 203 b): încă nu exista vinul. La Orfeu, Noaptea sugerează lui Zeus şiretlicul cu mierea în termenii următori: „Când îl vei vedea, sub desul frunziş al stejarilor, îmbătân-du-se de la produsul zumzăitoarelor albine, leagă-l".

Aceasta i se întâmplă lui Gronos. Şi odată legat, este mutilat, asemeni lui Uranos: poetul teolog vrea să spună că plăcerea înlănțuie ființele divine şi le atrage spre naştere; odată pradă plăcerii, ele emit unele puteri. Astfel Uranos, împins de către dorința iubirii, coboară către Gea şi este mutilat d9 Gronos. Plăcerea pe care o da dragostea se identifică pentru ei cu cea pe care o dă mierea.

— Mierea care îl trădează pa Gronos şi-l dă pradă mutilării. Prima dintre planetele care se învârt în sens invers mişcării Gerului (a stelelor fixe) este chiar Cronos, cu sfera sa. Or, din Ger şi din planete coboară pe pământ efluvii. Ei bine, Gronos le primeşte pe cele care din Ger şi Zeus pe cele care vin de la Gronos.

17. Mierea este deci întrebuințată în purificări, împotriva putrezirii fizice şi pentru a evoca plăcerea descinderii în generațiune: este deci un simbol foarte potrrvit Nimfelor apslor: el aminteşte caracterul inoorputivil al acestor ape asupra cărora prezidează Nimfele, virtutea lor purificatoare şi concursul lor în opera de generațiune. De aceea craterele şi amforele primesc fagurii albinelor: craterele, simbolurile izvoarelor – aşa la Mithra „crater" este folosit în loc de „izvor"; – şi amforele, din care scoatem lichidul țâşnit din izvoare.

18. Izvoarele şi cursurile ds apă sunt în legătură cu Nimfele Hydriade şi insă mai mult cu sufletele-nimfe, pe care cei vechi le numeau chiar „albine",

lucrătoarele plăcerii. Iar Sofocle vorbeşte astfel despre suflete, nu fără potrivire: „Roiul morților zumzăie şi zboară în sus”

Preotesele Demetrei, se numeau „albine” la cei vechi, deoarece participau la misterele zeiței htoniene; Gore însăşi era numită „zeița cu miere”, ca zeiță a lunii şi „albină” ca zeiță a generațiunii; şi aceasta, printre alte rațiuni, fiindcă luna este taur, avându-şi exaltarea în Taur; şi că albinele sunt, pe de altă parte, fiicele vacii. Or, sufletele care se vor naşte sunt şi ele fiicele vacii; iar „hoț de boi” este zeul a cărui naştere e numită în taină. De asemenea, mierea este de mult socotită simbolul morții, de unde şi libațiile de miere oferite ca sacrificiu zeilor subpământeni; iar bila a fost socotită simbolul vieții: cei vechi voiau să spună prin asta că plăcerea duce la pierderea vieții de către suflet; că amărăciunea îl face să renască; iată de ce se sacrifica zeilor bila. Sau poate pentru că moartea pune capăt suferințelor, pe când viața de aici este grea şi amară.

19. Totuşi ei nu numeau în mod indistinct toate sufletele care se năşteau „albine”, ci pe cele care aveau să trăiască drept şi să se reîntoarcă după ce împliniseră dorințele zeilor. Căci acestui animal (albina) îi place să revină, este în mod suveran drept, este sobru: de unde şi libațiile „sobre”, cele de miere. Albinele nu se aşază pe bob, pe care cei vechi îl socoteau simbolul venirii la naştere în linie dreaptă şi fără ocolişuri: aceasta deoarece bobul este aproape singura plantă străpunsă dintr-un capăt în celălalt şi a cărei tulpină nu e fracționată de compartimente etanşe între noduri. Fagurii de miere şi albinele pot fi deci simbolurile şi speciale şi comune, ale Nimfelor Hydriade şi ale sufletelor care vin, tinere căsătorite, către naştere.

20. In cea mai veche antichitate, înainte ca cineva să se fi gândit să ridice temple, se consacrau deci zeilor peşteri şi grote: aşa au făcut, în Creta, Cureții pentru Zeus; aşa s-a făcut în Arcadia pentru Selene şi pentru Pan de la muntele Lynceus; la Naxos pentru Dionysos. Pretutindeni unde era cunoscut Mithra căutau să şi-l facă propice dedicându-i-se o cavernă. Or, despre grota din Ithaca, Homer nu s-a mulțumit să spună că avea două ieşiri, el a precizat că una dintre porți se afla cu fața la nord, cealaltă [mai divină] cu fața la sud; că se putea coborî prin cea de la nord; dar prin cea de la sud nu a menționat că se poate coborî, a spus doar: „Pe ea nu umblă oamenii, ci zeii” [Od., XIII, UI – 112) 21. Rămâne deci să descoperim intenția celor care au aranjat toate acestea, dacă ceea ce relatează poetul este realitate istorică, sau, dacă descrierea este fictivă, care-i este sensul misterios. Grota oferind o imagine şi un simbol al lumii, Numenius şi prietenul său Cronius ne spun că în cer se află două puncte extreme: tropicul de iarnă, la marginile de sud, tropicul de vară, la limitele de nord. Tropicul de vară se află în Cancer; cel de iarnă, în Capricorn. Cancerul, fiind pantru noi foarte aproapa de pământ, a fost atribuit cu dreptate lunii, vecina cea mai apropiată a pământului; polul sud fiind încă invizibil, Capricornul a fost atribuit celei mai îndepărtate şi mai înalte dintre toate.

22. Iată succesiunea semnelor zodiacale de la Cancer până la Capricorn:

Leul, casa… Soarelui

Fecioara, casa lui… Hermes

Jugul (Balanța), casa… Afroditei

Scorpionul, casa lui… Ares

Săgetătorul, casa lui… Zeus

Capricornul, casa lui… Crcnos plecând de la Capricorn, avem în ordine inversă:

Vărsătorul, casa lui… Cronos

Peştii, casa lui… Zeus

Berbecul, casa lui… Ares

Taurul, casa… Afroditei

Gemenii, casa lui… Hermes

Cancerul, în fine, casa… Lunii

Iată cele două porți, Cancerul şi Capricornul, aşezate de teologi.

— Platon le numea două guri. Cancerul este cea prin care coboară^sufletele, Capricornul cea prin care urcă. Or, Cancerul, coborârea, se află la nord; Capricornul, urcuşul, la sud. Iar nordul este locul sufletelor care coboară pentru a se naşte.

23. Este normal ca poarta de nord a grotei să fie deschisă pentru oameni; şi ca poarta sudică să fie rezervată, nu zeilor, ci celor care urcă spre zei. Pentru ceeaşi rațiune poetul nu a zis „calea zeilor” ci a „nemuritorilor”, termen care se aplică de asemenea sufletelor, deoarece sunt, în sine sau prin esența lor, nemuritoare. Despre cele două porți face mențiune şi Parmenide în Physica sa, ca şi romanii şi egiptenii.

Romanii celebrau sărbătorile lui Cronos (Saturnalele) când soarele ajungea în Capricorn; şi în timpul acestor serbări sclavii primesc atributele oamenilor liberi şi totul se pune în comun. Legislatorul a vrut să arate prin aceasta că, la această poartă a cerului, cei care acum sunt sclavi din cauza naşterii sunt eliberați prin serbarea lui Cronos şi casa atribuită lui Cronos: ei retrăiesc şi revin la existența lor proprie. Pentru ei (romanii) calea ce vine din Capricorn este descendentă: de aceea, numind poarta janua au dat numele de januarius sau „portarul” lunii în care soarele urcă de la Capricorn spre răsărit, după ce s-a întors către nord.

24. Egiptenii nu începeau anul, ca romanii cu Vărsătorul, ci cu Cancerul. Într-adevăr Sothis, steaua pe care grecii o numeau Clinele, se afla în apropierea Cancerului. Or, începutul lunii este însemnat pentru ei de răsăritul lui Sothis, răsărit care comandă naşterea, venirea pe această lume.

Deci Homer nu a dedicat deschiderile peşterilor nici răsăritului, nici apusului, nici echinoxiilor ca Berbecul sau Balanța, ci nordului şi sudului; şi chiar porților celor mai septentrionale ale regiunii nordice şi cele mai meridionale ale regiunii sudice: pentru că grota era consacrată sufletelor şi nimfelor apelor şi pentru că sunt locurile hotărâte sufletelor pentru coborârea în generațiune şi pentru urcuşul lor.

Lui Mithra i s-au atribuit ca reşedință proprie regiunile echinoxiale. Iată de ce el ține în mină pumnalul Berbecului, semnul zodiacal al lui Ares şi este purtat pe spatele taurului Afroditei, căci asemeni Taurului, Mithra este demiurg şi domn al naşterilor. El este plasat pe cercul echinoxial, având nordul în dreapta, sudul în stânga: lângă el are, în partea lui Notos, emisfera numită a lui

Notos (australă), deoarece este caldă; în partea lui Boreas, emisfera zisă boreală, rece ca şi acest vânt.

25. Sufletelor care vin să se nască şi părăsesc lumea naşterilor, li s-au atribuit pe bună dreptate vânturi, pentru că antrenează de asemenea după ele un suflu, aşa cum au crezut unii şi pentru că esența lor este analogă cu cea a vânturilor.

Boreas a fost atribuit celor care vin la naştere: de aceea şi celor care vor muri, „suflând, Boreas le răcoreşte inima sleită de puteri" (II., V, 698j"

Dimpotrivă suflul lui Notos dezagregă. Suflul lui Boreas, mai rece, solidifică şi reține în frigul generațiunii terestre; cel al lui Notos, mai cald dezagregă şi trimite în căldura lumii divine. Pământul nostru locuit fiind mai la nord, sufletele care se nasc se află cu necesitate în tovărăşia lui Boreas; cele care se îndepărtează, în tovărăşia lui Notos. Aceasta este şi rațiunea pentru care vântul de nord este violent la noi când începe, iar Notos când e pe sfârşite. Primul cade imediat asupra locuitorilor regiunilor boreale; cel de-aldoilea vine din țări depărtate. Curenților care rin de departe le trebuie mai mult * timp; şi abia când s-au adunat bate vântul cu toată puterea sa.

26. Şi fiindcă sufletele vin să se nască prin poarta de nord acest vânt a fost arătat ca un îndrăgostit. Într-adsvăr Boreas.

„luând chip de armăsar cu coamă-ntunecată se-mpreună cu ele (iepele lui Erichtonios). Doisprezece mânji s-au născut atunci" (II., XX, 224 urm) „

Se mai zice că Boreas a răpit pe Orithya, care a născut pa Zetes şi Kalais.

Sudul este atribuit zeilor şi la amiază, în templele zeilor se trag perdelele: tocmai pentru a se da ascultare preceptului lui Homer, după care atunci când zeul (soirele) se înclină spre sud, nu este îngăduit oamenilor să intre în temple: calea este rezervată nemuritorilor.

27. Se plasează deci simbolul mijlocului zilei şi al sudului în această poartă a zeului la amiază. De aceea nu era îngăduit niciodată să se vorbească într-o poartă, indiferent ora, poarta având un caracter sacru. Şi de aceea pitagoreii şi înțelepții din Egipt interziceau să se vorbească atunci când se trecea printr-o poartă sau o trecere, pentru a onora prin această tăcere divinitatea care este la originea tuturor lucrurilor. Homer ştia şi el că porțile sunt sacre, aşa cum se vede din episodul' luioineus zguduind uşile în chip de implorare „apucase de uşă şi-o zguduia rugând în deznădejde pe fiul său" (II., IX, 583).

El cunoaşte de asemenea porțile cerului, pe care le păzesc orele, porți care se află la intrarea regiunii norilor şi care se deschid şi se închid cu norii cei deşi: Orele care „rând pe rând ridică ori ştiu să coboare norul cel des (II., V, 751; VIII, 395j"

De aceea ele mugesc, căci tunetele străbat norii: „porțile cereşti, mugind se deschid singure, Orele sunt străjerii (II., V, 749; VIII., 393) „ 28. El mai vorbeşte într-un loc de „porțile soarelui" (Od., XXXIV, 12) gândindu-se la Cancer şi Capricorn. Acestea sunt limitele cursei sale: din regiunile de vânt boreal el coboară către sud şi de acolo urcă din nou către regiunile boreale. Cancerul şi Capricornul se află în Galaxie, ale cărei extremități le ocupă:' Cancerul la nord, Capricornul la sud. Or, după Pitagora, sufletele sunt „poporul

viselor” {Od., XXXIV, 12) şi ele se adună în Galaxie, după opinia sa: aceasta îşi datorează numele laptelui cu care se hrănesc sufletele, odată căzute în generaţiune. De aceea evocatorii de suflete varsă libaţii de miere amestecate cu lapte: plăcerea le face să aspire la naştere şi natura produce laptele în acelaşi timp în care sufletele sunt concepute.

Alt lucru: regiunile meridionale produc trupuri de talie mică: în principiu căldura le slăbeşte mult şi prin asta le micşorează şi le usucă. Trebuie să mai spunem că în regiunile nordice trupurile sunt de talie mare. Vedem asta la celţi, traci, sciţi: saturate de umezeală, pământurile lor oferă păşuni din abundenţă. Astfel chiar numele lui Boreas provine de la bora, iar bora înseamnă hrană. Prin urmare vântul care suflă dinspre acest pământ hrănitor, el însuşi hrănitor, se numeşte Boreas.

29. Ir aceste condiţii, deci, rasei muritoare şi supuse generaţiunii i se potrivesc regiunile boreale; rasei divine regiunile meridionale, aşa cum zeilor li se potriveşte răsăritul, iar demonilor apusul.

Cum natura a început ca urmare a diferenţierii, s-a făcut peste tot din dubla poartă, simbolul ei. Se poate apuca fie pe drumul inteligibilului fie pe cel al sensibilului; în sensibil, se poate urma direcţia (astrelor) fixe sau a celor rătăcitoare (planete); şi se mai poate apuca pe calea nemuririi, sau pe cea a muritorului. Există un centru deasupra pământului, unul dedesubt; unul la răsărit, unul la apus; există dreapta şi stânga, noaptea şi ziua. Iată de ce „armonia este o opoziţie de tensiuni” şi „arcaşul trage graţie contrariilor”…Platon vorbeşte de două guri sau deschideri, una prin care se urcă la cer, alta prin care se coboară în pământ (Rep., 614 b urm.); şi teologii fac din soare şi din lună porţile sufletelor; se urcă prin soare, se coboară prin lună; există de asemenea două chiupuri la Homer: într-unui sunt durerile, în celălalt norocul (II. XXIV 528) 30. In Gorgias (493 d) de Platon, sufletele sunt asimilate cu nişte chiupuri: unele suflete fac binele, altele răul; unul este rezonabil, altul lipsit de raţiune; chiupuri, deoarece sufletele sunt recipientele diverselor puteri sau calităţi. În Hesiod de asemenea: poetul imaginează un chiup bine închis, apoi un chiup pe care plăcerea îl destupă şi al cărui conţinut se răspândeşte în toate părţile: doar speranţa mai rămâne {Munci şi zile, 94 urm.): cei al căror suflet, fiind rău, se dispersează în materie şi nu ţine la rangul său, la toţi aceştia, sufletul nu face altceva decât să se hrănească cu speranţe.

31. Deoarece dubla poartă este peste tot simbolul naturii, este normal ca grota să aibă, nu una ci două deschideri şi ca, după chipul lucrurilor însele, să prezinte caractere diferite: unul convine zeilor şi celor buni, unul muritorilor şi celor răi. Pornind de la aceste date Platon cunoaşte şi el craterele şi în locul amforelor, pune chiupuri, tot aşa cum substituie, eva spus-o, două guri celor două porţi. Pherekyde din Syros, vorbeşte de caverne, de gropi, de porţi, de treceri (Vorsok? 7 B 6) şi toate acestea desemnează naşterea sufletelor şi plecarea lor departe de generaţiune.

Însă expunerea doctrinelor vechilor filosofi şi teologi nu trebuie să ne antreneze prea departe: credem că am pus în lumină, prii ceea ce am spus, toate intenţiile descrierii.

32. Ne rămâne să expunsm simbolismul pe care îl poate avea măslinul plantat acolo. Într-adevăr, acest arbore oferă un caracter destul de neobişnuit: ni se stmns că a crescut, nu pe țărm, ci în vârf: „se-nalță îndărătul schelei cu frunză deasă un măslin şi-alături i-o peşteră umbroasă” (Od., XIII, 102-3).

Nu este, cum s-ar putea crede, o simplă înfâmplare dacă a crescut astfel: acest arbore poartă explicația misterului grotei. Cum lumea nu s-a făcut pe nevăzute şi la întâmplare, ci este opera înțelepciunii lui Dumnezeu şi a ființei inteligente, găsim plantat, în apropierea imaginii lumii care este grota, măslinul, simbolul înțelepciunii lui Dumnezeu. Căci este arborele Atenei, iar Atena este înțelepciunea. Fiindcă această zeiță s-a născut din capul lui Zeus, „teologul” Homer a găsit locul potrivit punând arborele sacru în capul sau în vârful portului. El a vrut să arate prin acest arbore că universul nu s-a născut singur sau sub acțiunea unui orb hazard, ci că este opera unei ființe gânditoare, a unei înțelepciuni care desigur nu este separată de ea, ci îşi are sediul în apropiere, în capul întregului port.

33. Arbore cu frunzişul persistent, măslinul prezintă o particularitate în acord perfect cu vicisitudinile pe care le suferă în această lume sufletele cărora le este consacrată grota: vara, măslinul îşi arată albul frunzelor, iarna îşi răstoarnă albul frunzelor; de unde şi gestul rugăciunilor şi supli-cațiilor: nenorociții întind ramuri de măslin, augurând ca pentru ei tenebrele pericolului să se schimbe în lumină albă.

Măslinul are deci proprietatea de a se păstra mereu verde producând fructe care sunt o uşurare a chinurilor noastre; el este închinat Atenei; din ramurile sale se fac coroanele oferite atleților victorioşi; el slujeşte drept rugăciune celor care imploră.

Or, lumea, organizată de către esența inteligentă, este condusă de către eterna şi mereu verdea înțelepciune, de la care provin frunzele victoriei destinate atleților vieții şi vindecarea nenumăratelor noastre nenorociri; iar cel care înalță şi atrage la el pe aceşti rugători vrednici de milă, este demiurgul care ține lumea la un loc.

34. Trebuie, deci, ne spune Homer, să lăsăm în această grotă toate bunurile de origine exterioară; trebuie să ne despuiem, să îmbrăcăm haina cerşetorului, să ne biciuim trupul, să azvârlim tot ce e de prisos, să ne întoarcem de la simțuri: şi atunci să deliberăm cu Atena, aşezați împreună cu ea la rădăcina măslinului, asupra felului în' care să ne dezbărăm de toate pasiunile, vicleni duşmani ai sufletului nostru.

Nu fără dreptate, cred, gândeau Numenius şi şcoala sa că Ulise în mintea lui Homer, era imaginea, pe tot parcursul Odiseei, a omului care străbate etapele succesive ale generați-unii, pentru a fi astfel restabilit printre cei care sunt în afara agitației valurilor şi ignoră marea: „Şi mergi până ce-i da de nişte oameni ce nu-s deprinşi cu marea şi nu gustă bucatele din sare potrivite” (Od. XI, 122)

Şi la Platon lumea materiei se numeşte de asemenea mare, largul, valurile mişcătoare.

35. Aceasta este raţiunea, cred, pentru care el a dat portului numele lui Phorkys: „e un liman ce-i zice portul lui Phorkys, zeul cel străvechi al mării” (Od., XIII, 96).

La începutul Odiseei (I, 89-72) el ne spune că acest Phorkys avea ca fiică pe Thoosa, mama ciclopului căruia Ulise i-a scos ochiul: aceasta pentru ca să subziste, chiar şi în patria sa, ceva care să-i amintească de greşelile sale. De' aceea este normal pentru el să se aşeze sub măslin, în calitate de implorator al zeului, străduindu-se, sub frunzişul său, să domolească pe geniul locului. Nu era cu putinţă să se dezbare pur şi simplu de această viaţă sensibilă orbind-o şi sforţându-se să o abolească cât mai repede; omul care avusese această îndrăzneală era urmărit de mânia divinităţilor mării şi ale materiei, divinităţi care trebuie îmbunate în prealabil cu sacrificii, cu suferinţe şi cu încercările unei vieţi de cerşetor: când luptând împotriva pasiunilor, când recurgând la farmece, la şiretenie şi transformându-se în întregime în prezenţa lor; pentru a încheia, după azvârlirea zdrenţelor, prin doborârea tuturor; fără a vedea, totuşi, capătul chinurilor: mai trebuie să fie cu totul „în afara mării”, să devină străin de lucrurile mării şi materiei, în aşa măsură încât să confunde o vâslă cu o lopată de vânturat grâul, printr-o inexperienţă totală a instrumentelor şi activităţilor legate de mare.

36. Nu trebuie să credem că acestea sunt interpretări forţate şi aproximări ale unor spirite subtile: să ne gândimcât de pătrunzătoare era înţelepciunea antică şi cea a lui Homer; să ne gândim la exactitatea vederilor lor, în toate domeniile virtuţii; şi să recunoaştem că Homer a ascuns, sub ficţiunea mitului, imaginea realităţilor divine. El nu şi-ar fi putut realiza opera dacă nu ar fi plecat de la unele adevăruri pe care le-a transpus în ficţiune. Dar despre aceasta, să ne păstrăm părerile pentru o altă lucrare: despre grotă, subiectul acestui studiu, se termină aici interpretarea noastră.

NOTE

INTRODUCERE

1 olympiodoros, Viaţa lui Platou, p. 4, 29 urm, ed. Westermann, Didot (în urma Vieţilor lui diogenes laertios). Aceeaşi idee în termeni aproape identici la anon. Viaţa lui Platou, ibid., p. 1, 45 urm.

2. Heraclit, autorul Alegoriilor homerice.

3. Este oare nevoie să amintim că ea a avut în gândirea creştină o dezvoltare considerabilă? Origen, care a fost cel mai mare maestru al exegezei alegorice, pare să fi fost la curent cu metodele de interpretare pe care neoplatonicienii le aplicau lui Homer.

4. Notor (vicontele de roton), L'Iliade illustree par la ce'ramique grecque, prefaţă de paul claudel, p. 24.

5. Gabriel audisio, Ulise sau inteligenţa, p. 54 urm.

6. V. BfiRARD, Odiseea „poezie homerică”, voi. II, p. 37, notă la Od. IX, 186.

PARTEA ÎNTÂI

CAPITOLUL I

1. II, XVII.

2. Heraclit, Alegoriile homerice, cap. I. Despre Homer, în care se adună dinainte toate calitățile sufletului grec, cf. j. – m. penuela Homero clave y cifra de una cultura, Arbor, Madrid, 1947, nr. 22, p. 7-25.

3. Cf. h. i. marrou, Istoria educației în antichitate, Paris, 1948: „Homer domină toată cultura grecească, atât timp cât se perpetuează tradiția sa."

Încă din şcoala primară umbra sa uriaşă se profilează la orizont: „Homer nu este un om, este un zeu", copia deja copilul chiar de la una dintre primele lecții de scris; învățând să citească, el descifra, aşa cum am văzut, liste de nume în care defilau eroii lui Homer; încă de la primele texte pe care le urmărea, el întâlnea unele versuri alese din Odiseea, introduse solemn prin rubrica 6itn, „versuri epice"... O mamă era mândră atunci când, întrebând pe preceptorul fiului său unde ajunsese copilul, auzea răspunsul: „Studiază cântul VI", to Cflta." (p. 226).

Papirusurile, tăblițele sau ostraka conținând fragmente din Homer (multe sunt de origine şcolară) ne aduc la cunoştiință că, în şcoli, „Iliada ocupa locul de onoare: este de două sau trei ori mai bine reprezentată decât Odiseea în papirusuri" (Ibid., p. 227j. În epoca elenistică, profesorii de litere, ypauncmKoî, erau însărcinați, după cum se ştie, să-i explice pe clasici efebilor: însă la

: m Eretria, se precizează „că este vorba de un îutipucoț <pi? V6Aoyo<;

; (dittenberger, Syll., 739), de un filolog însărcinat să-l explice, t pe Homer"...Ibid., p. 258.

Despre influența educativă a lui Homer, a se vedea ibid., p. 34 şi urm. Cf. şi jaeger, Paideia, I, p. 76 şi urm.

Sofistul Protagoras, descrie astfel, în dialogul lui Platon, educația

; >• >: tânărului atenian de către gramatist: „(dascălii) îi pun să citească,

—• i& în bănci, poemele poeților buni şi îi silesc să le învețe pe de rost, căci în ele sunt multe sfaturi bune, multe desluşiri, îndemnuri şi «t elogii ale oamenilor de ispravă din trecut, astfel încât copilul silitor să-i imite şi să se străduiască să devie asemenea lor", platon, i Protag., 325 c —326.

I 4. Cf. festugi£re, în Histoire generale des religions: II. Grece, Rome, p. 59, col. I.

5. HERODOT, II, 53., 6. Broaştele, 1030 şi urm.

7. Platon, Lysis, 213 e.

8. La scriitorii atici sau aticişti, expresia „poetul" nu desemna în,., mod necesar pe Homer; dimpotrivă, la autorii care nu făceau chiar, i atâta caz de clasicism, de pildă Polybios, Diodor, Strabon, Plutarh.

— Galien, „poetul" îl desemnează în mod normal pe Homer. Cf. a. -m. Harmon, The poet kot' k&pxi Classical Philol., 18, 1923, p. 35 şi urm.; j. labare, L'Homere de Platon, pp. 44-45.

9. Protagoras, 309 a.

10. Laches, 201 b.

11. Laches, 191 b. Citat din II., V, 223.

12. Apologia, 28 c.

13. Cf. boyancIS, Le Culte des Muses chez Ies philosophes grecs, p. 123.

14. Plutarh, De E apud Delphos, 390 c.

15. Pseudo-plutarh, Pro nobilitate, I, XII, XIII. Găsim de asemeni, la plutarh în De exilio, 603 e, un curios elogiu al insulelor: Lesbos,

; 1 Lemnos, Skyros, etc. Mereu după Homer.

Dio chrysostomos, Encomiwn comae, 20 şi urm. Vezi PAUL decharme, La critique des traditions religieuses chez Ies Grecs, cap. II; emile eggek, Essai sur l'histoire de la cntique chez Ies grecs, Bd. A 3-a, p. 96 şi urm.; armând delatte, Etudes sur la litterature pythagoricienne, pp. 109-l10.

DIOGENES LAERTIOS, IX, 1. DIOGENES LAERTIOS, VIII, 21.

Burnet, Vaurore de la philosophie grecque.

Citat de către clemens din alexandria Stromatai, V, 110; diels, Vorsok.', 21 B 15 (I, 132, 18).

Clemens din alexandria, Stromatai, VII, 22. Vorsok.1, 21 B 16 (I, 133, 5).

În sextus empiricus, Adversus Math., IX, 193. Vorsok.', 21 B 11 (I, 132, 1).

Des crimes Ies plus noirs vous souillez tous vos dieux...

La prostitution, l'adultere, l'inceste, Le voi, l'assassinat et tout ce qu'on d ateste, Cest l'exemple qu'â suivre offrent vos immortels

Polyeucte, V, 3, 1665 şi urm.

Aceste prime atacuri ale raţiunii împotriva „teologiei" poeţilor îi impresionaseră deja pe Pândar şi pe Eshil: primul îndreaptă în felul său imoralitatea unor mituri (cf. decharme, Critique des traditions relig., p. 96); cel de-al doilea se face ecoul unei obiecţii contra impietăţii lui Zeus, care a înlănţuit pe bătrânul său tată Cronos (Eumen., 640J. Republica, 377 e. Ibid., 378 c. Ibid., 378 d e. Ibid., 380 d -383 c. II., XXIV, 527 şi urm. /., IV, 69 şi urm. IIII, 1 şi urm. Od., IV, 456 şi urm. Od., XVII, 488 şi urm. Republica, III, 386 a —387 b. Ibid., 387 d —389 a. Ibid., 389 e.

Ibid., 390 b c. Platon citează/., XIV, 294 şi urm. Heraclit, Al. Horn., cap. 1.

T 40. Platon, Republica, X, 607 c.

41. Ibid., 607 e —608 a.

42. Ibid., 598 d e. Sofiştii din vremea lui Platon aveau să împingă foarte departe mania de a căuta la Homer şi la ceilalţi poeţi toate cunoştinţele, toate tehnicile. Fără îndoială ei subliniaseră deja competenţa universală a lui Ulise (polymechanos), care ştie să facă toate meseriile: plugar, pilot, dulgher, constructor de nave; vână-tor, ghicitor, bucătar, medic; muzicant, orator, astrolog... Fără a uita aptitudinile sale în domeniul sportiv sau militar: pugilist, luptător, discobol, arcaş, acontist! Scoliastul din Venetus A la II., VII, 93, care dă această enumerare îşi sprijină afirmaţiile cu referinţe precise la Homer.

Sofistul Hippias din Elis, ne reamintim, nu era mai puţin universal: el a apărut într-o zi la Olimpia, neavând nimic pe el care să nu fie opera mâinilor sale, de la inel până la flaconul de ulei, trecând prin manta, tunică şi somptuoasa centură. Acestor capacităţi de ţesător, el adăuga pe cele de poet, muzicant, gramatician, mnemo-tehnician (platon, Hippias minor, 368 bc): îl copia pe Ulise?

43. Republica, X, 599 c.

44. Ibid., 599 d e.

45. M. Marrou pune astfel problema Platon contra Homer: „Opunând cu o asemenea energie poezia şi filosofia... Platon punea sufletul grec în faţa unei opţiuni dificile: educaţia trebuia să rămână cu bază artistică şi poetică sau să devină ştiinţifică?" (Ist. educ, p. 112; 46. Legi, II, 658 d.

47. Republica, III, 398 a. Cf. heraclit, Al. Horn., cap. 4, început.

48. Vezi ştefan weinstock, Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung, Philologus, LXXXII, 1927, pp. 12l-l53.

49. Heraclit, Al. Horn., cap. 76, ed. Bonn, p. 100, 20 şi urm.; p. 101, 14. Se pare că pederastia lipseşte, într-adevăr, din opera homerică: simplă fraternitate de luptă între Ahile şi Patrocle. Cf. marrou, Ist. educ, pp. 478 – 9.

50. Dissertatio XVIII, v. ed. Hobein (Teubner) (ed. Dubner XXIV, vulg. 8).

51. Ibid., XXVI, IV, ed. Hobein (Dubner XXII, vulg. 16). Această dependenţă a lui Platon faţă de Homer devine de timpuriu un fel de loc comun: „Platon mai mult ca oricare altul s-a adăpat de la izvorul homeric, scrie Pseudo-Longin (Despre Sublim, XIII, 3, 4). El a tras spre sine din acest mare fluviu un număr incalculabil de râuri. Poate ar fi bine să citǎm exemple, dacă Ammonius şi şcoala sa nu le-ar fi consemnat într-un clasament detaliat"...Ammonius scrisese un tratat despre Metaforele lui Platon scoase din Homer (cf. scolia la Venetus A la II., I, 540). Intruclt era discipolul lui Aristarh, lucrarea sa trebuie să fi fost scrisă pe la mijlocul secolului II î.e.n.

„Homer a rămas educatorul Greciei, filosofii nu au reuşit să-l alunge din Republică, ei au renunţat chiar să mai încerce", marrou, Ist. educ, p. 306.

Despre sublim, IX, 6, 7.

Philon, De providentia, II, 38 – 41.

Heraclit, Aleg. Horn., cap. I, început.

Iieraclit, Aleg. Horn., cap. 4: ed. de la Bonn, p. 5, 4 şi urm. Asupra adevăratei poziţii a lui Epicur în materie religioasă, a se vedea a. -j. Festugi£re, Epicure el şes dieux.

Plutarh, Non posse suaviter vivere secundum Epicurum, II. Cf.

Uesener, Epicurea, fr. 229 şi p. 172, 1.

Plutarh, Non posse... XII.

Cf festugi£re, Epicure et şes dieux, pp. 83 – 84.

Galen, cf. infra, p. 150,. no. 70.

©eoiv ăraipo?

Maxim din tyr, Dissertatio, IV, IX, ed. Hobein (Dubner, X, vulg. 29).

SUIDAS, S. V.

'Onripondcms era probabil titlul lucrării sale.

Scolie din Venetus B la II., X, 274.

/., I, 50.

Heraclit, Aleg. Ho: n., cap. 14, p. 22, 2 şi urm.

Venetus B la/„X, 274.

Scolia T Ia Oi., VIII, 332. Se va aprecia bunul simţ al soluţiei pe care o indică scoliastul: „Zeii poeţilor nu sunt cei ai filosofilor: li se întâmplă să mai şi glumească".

Despre sublim, IX, 14. Doar primul dintre exemple este atribuit în mod expres lui Zoii. Este foarte probabil că şi celelalte îi aparţin.

Este în orice caz maniera sa.

Scolie la Od., IX, 60, care dă obiecția lui Zoii şi răspunsul lui

Crates. Cf. victor b^rard, LVdyssee „poe'sie home'rique" (col.

Bude, tom. II, p. 28, nota şi nota latină sub textul grec). Berard arată ce mare problemă pentru economia Odiseei pune acest mic pasaj şi propune o corectare a cărei ingeniozitate I-ar fi încântat poate pe Zoii...

72. Dio chrysostomos, Oratio XI, Troiana.

73. Platon, Hippias minor, 369 şi urm.

74. Şcoala din Pergam (ca şi cea din Rhodos), preocupată mai mult de a justifica textul primit decât de a-l corecta, a exercitat o mai mare influență asupra tradiției şcolare decât şcoala din Alexandria. Cf. marrou, Ist. educ. În antich., p. 229.

75. Djc6 eGouc 76. Scolie din Venetus B la II., XVIII, 489.

77. Scolie la Oi., VII, 311.

78. Scolie B Q la Od., X, 7.

79. (puaeca? Tmx&v 9sa£o6câri<; la dio chrysostomos, Oratio XLIII. Fără îndoială că Democrit vorbeşte astfel despre Homer, din cauza excelenței moralei sale. El dăduse drept titlu unui tratat de morală un epitet homeric al Atenei: Tritogenia, sau cele trei puncte ale înțelepciunii, a gândi bine, a vorbi bine, a acționa bine (eusta-thius, 696, 36).

Pentru Democrit, pretinsele apariții de zei nu sunt decât iluzii ale simțurilor, vane imagini aeriene, „fantome".

80. Croipâa, yvc&CTis, uouoikti. V. marrou, MOY2IKOS ANHP.

81. Franz cumont, Le symbolisme fune'raire des romains, p. 313. Descriere a trei sarcofage de la Luvru, pe care este reprezentat Homer. Cumont citează de asemeni, p. 315, două interesante pasaje din Lucian: într-unui, ironistul îl face pe Homer primul conviv la banchetul etern, în insulele fericite (Hist. Ver., I, 15, 21 şi) în celălalt (Pseudom., 33J fiul lui Rutilianus merge să-i întâl-nească, crede el, pe Homer şi pe Pitagora în paradisul intelectualilor.

82. Platon, Ion, 533 e, 534 e.

83. Phaidros, 245 a. Asupra inspirației profetice şi a concepției lui Plutarh despre aceasta, cf. R. FRACELIErb, Plutarque et la Pythie (Rev. Et. gr., ian.

— Iun. 1943, pp. 72-Iii; 84. Navia, nebunie, opusă bunului simț, înțelepciunii omeneşti, aaxppocrtvri.

85. Legi, IV, 719 c.

86. Socrate în Phaidros, 245 a. Vezi robin, Phedre, C. U. F., p. LXXVI, nr. 1.

87. Republica, X, 607 a.

88. Republica, 596 urm.

89. Enneade, V, 8, 1.

90. Enneade, V, 10.

91 Pe urmele lui Syrianus, profesorul său.

92. Proclos, In Rempublicam, I, 177 urm.; 192 urm. Cf. friedl, Die Homer Interpretation des Neuplatonikers Proklos, p. 56 urm.; gallavoti, L'estetica greca neu'ultimo suo cultore, p. 67 urm.

93. Proclos, In Rempublicam, I, 192, 9 urm.

94. Geta conue-cpia.

95. VoO? Kai <ppovn<n<; 96. Katâ înv eTCiatfiuTiv SiatWncn touț Xâroog.

97. 86£a, după terminologia platonică.

98. Kctox Tf|V siKaaxiKfiv... Koraz to (pavtaaxiKo v.

99. In Remp., 192, 15 urm.

100. Ibid., 195,13 urm. „Vedem deci toate genurile de poezie la Homer, dar mai ales genul inspirat şi acesta, spunem noi, îl caracterizează cel mai bine".

101. In Remp., I, 192, 9 urm.

102. Od, VIII, 488-490.

103. 'OpusBetg GeoO fipxera.

104. Proclus, In Remp., 192, 12.

105. Od., I, 337.

106. Regăsim aceeaşi concepție a inspirației lui Homer la Hermias (Comentariu la Phaidros, 247 b. (Vezi ed. Couvreur, p. 146, 25 urm.). Putem să ne gândim pe bună dreptate că şi Hermias şi Proclos o datorează profesorului lor Syrianus (cf. friedl, Die Homer Interpr. Proklos, p. 58, p. 49, p. 51).

107. Cf. infra, partea a 4-a.

108. Proclos, In Remp., I, 182, 2. Cf. friedl, Die Homer Interp., p. 58.

109. 234 a b.

110. Ka9apn6<; 111. Ed. Couvreur, p. 75, 2 urm.

112. In Remp., I, 173 urm. Friedl, Die Homer Interp., p. 52.

113. &A, n9iv6v KâUo?

114. Proclus îl apropie pe Homer de Orfeu (In Remp., 175, 3 urmi, cântărețul perfect care îmbrățişa toate ramurile culturii. Ceilalți „muzicieni" l-au sfâşiat, adică au luat fiecare câte o bucată din arta sa universală.

CAPITOLUL H

1. Theon, Progymn., 3 (spengel, Rhetor. Graec, II, p. 472). Despre originea acestei definiții, cf. fuutiger, Les mythes de Platou p. 181, n. 2.

2. Mitul povestit de Socrate în Gorgias (523 a): judecătorii infernali, suflete nude în fața cărora sufletele se prezintă nude, cu cicatricile şi plăgile cu care le-au marcat păcatele lor.

— Acest mit va fi socotit de către Callicles drept „scorneli de babă" (Gorgias, 526 a).

3. V. platon, Phaidros, G. U. F., notița lui l. robin, p. GVIII, CIX

4. Ibid., p. CXV.

4* Salvgardarea sensului literal – care va pune o gravă problemă exegezei alegorice a Sfintei Scripturi – nu pune niciuna exegeților lui Homer: nimic nu-i obliga să păstreze litera mitului. Să ne reamintim, în această chestiune, polemica lui Origen contra lui Ceâsus. Acesta îşi bătuse joc de povestea Genezei în care Dumnezeu, pentru a o crea pe Eva, ia o coastă a lui Adam. Origene îi reproşează inconsecvența: Celsus nu ia miturile greceşti în sensul lor literal, el vede un sens filosofic: de ce să tratezi altfel povestea Genezei? „El nu vrea să pară că admite, precizează Origene, că aici sunt alegorii, deşi adaugă că evreii

şi creştinii cei mai rezonabili, jenați de aceste pasaje, se străduie să le interpreteze alegoric”…Contra Celsum, IV, 38.

Împotriva acestui abandon al sensului literal, pe care Origene pare să-l reclame pentru povestea creației Evei, şcoala din Antiohia va reacționa viguros.

5. BOYANcfi, Le culte des Muses chez les philosoph.es grecs, p. 156.

6. Platon, Republica, III, 415 a d.

7. Cf. BOYANcfi, Le culte des Muses…, p. 158. 8.

10. Fiv0eaaTiK<bTspoi.

11. Gecopfa.

12. Proclus, In Remp., I, 71 urm.; 73; 75; 27; In Platonis theologiam, V, 3. V. friedl, Die Homer Interpretation des Neuplatoniker Pro-klos, p. 71.

13. Enneade, V, I, 7. Teoria mitului, la Plotin, este solidară cu o teorie a imaginii, reflex al obiectului. De la mit la adevăr, raportul este aproape acelaşi ca între templu şi statuia zeului (cf. Enneade, IV, 11, 6-8), pe care le uneşte o legătură într-un fel magică. Cf. ph. Herlan, Plotinus and Magic, în Isis, 44, 1953, p. 346; şi articolul lui jean p£pin, Plotin et les Mythes, în Rev. Philos. de Lou-vain, 53, feb. 1955, p. 7.

Proclus, In RempI, 77, 13, „Natura, atunci când produce forme imateriale şi spirituale, când presară această lume cu imitații ale lumii superioare, reproduce indivizibilul sub formă divizibilă, eternul sub formă temporală, spiritualul prin sensibil; ea imprimă imaterialul în materie, continuul asupra discontinuului imuabilul asupra schimbării”.

15. Principiul lui îvavxî (n0i; sau al lui eTEpoTn?

16 friedl, Die Homer Interpretation des Neuplatonikers Proklos, p. 86.

17. Proclus, In Remp., I, 77, 21. Cf. friedl, Die Homer…, p. 87.

18. Pentru Platon mitul are deja eficacitatea unei incantații: Phaidon, 114 d. Cf. boyanc£, Le culte des Muses…, pp. 56 – 57.

19. Proclus, In Remp. I, 79, 18; I, 86, 7. Friedl, Die Homer…, p. 73. V. şi boyancE, Le culte des Muses…, pp. 162 – 164.

21. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 76, p. 100, 9.

22. Theodoret. Cf. victor MAGNIEN, Les Mysteres d'Eleusis, p. 87.

23. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 64, p. 85, 7 (ed. Bonn).

24. Ceea ce era la origine rezervat în mistere era accesul la spectacolul material; mai târziu sensul spiritual era accesibil doar inițiaților.

25. „Apocalips”, al cărui sens propriu este „revelație”, a evoluat atât de bine încât nu mai evocă ideea de „dezvăluire”, ci pe cea de văl şi obscuritate.

26. Philon, De providentia, II, 40. Acest dialog nu ne-a parvenit decât într-o versiune armeană, tradusă în latineşte de către J.- B. Aucher, călugăr mekhitarist (ordin călugăresc catolic armenian. N. T.) de la Veneția.

27. Asupra raporturilor alegorie-mistere, a se vedea br£hier, Philon, pp. 40-41.

Secta Therapeuților practica în mod curent interpretarea alegorică a cărților Legii: iată cum caracteriza Philon metoda lor: „Explicarea sfintelor scripturi se face recurgând la sensul profund, la alegorii; aceşti oameni gândesc că Legea seamănă cu o ființă vie: ea are drept corp litera prescripțiilor, iar sufletul său este sensul invizibil subiacent în cuvinte; aici sufletul rațional

contemplă în chip excelent obiectul său propriu: în oglinda numelor, el a văzut într-un anumit fel reflectându-se frumusețile gândurilor; ea a deschis şi descoperit simbolurile, a adus la lumină ideile nude, pentru cei care pot, cu ajutorul unei simple evocări, contempla invizibilul prin vizibil", philon, De vita contemp., VIII, p. 483, M. Cohn, VI, p. 47.

Litera textului, singură, nu este decât un trup fără suflet: sensul profund şi ascuns constituie acest suflet. Metafora oglinzii este reluată, într-un sens echivalent, de către Clemens din Alexandria; ideea, ca şi alegoria, condensează gândirea: un simplu cuvânt poate evoca o întreagă serie de noțiuni.

Se ştie că Philon a uzat intens de această metodă. El distinge trei sensuri alegorice suprapuse: a) sensul fizic sau astronomic: astfel arca alianței şi obiectele de cult simbolizează lumea şi diversele sale părți: heruvimii care susțin propițiatorul sunt cele două emisfere; pereții arcei şi inele lor, cele două echinocții şi cele patru anotimpuri (acestea sunt interpretări tradiționale la evrei – imitate după greci – pe care Philon le reproduce adesea penlru a le combate); b) sensul spiritual, la scară cosmică; arca reprezintă lumea inteligibilă şi toate accesoriile sunt diversele puteri divine; c) sens spiritual, aplicabil sufletului şi stărilor sale interioare: astfel arca este sufletul, cu virtuțile sale incoruptibile, gândurile sale invizibile, actele sale vizibile (De Cher., 53, 54J Cf. brehier, Philon, pp. 57 – 58.

Scopul lui Philon este „de a arăta în succesiunea evenimentelor şi a prescripțiilor istoriei iudaice mişcarea interioară a sufletului păcătos, înfundându-se în greşelile sale sau sperând salvarea şi intrarea în lumea invizibilă şi superioară" (brehier, Philon, p. 61). El corespunde tendinței neoplatonicienilor care, pentru exegeza lui Homer, nu se mai interesează de sensul fizic, ci caută în aventurile lui Ulise istoria mistică a sufletului în mers către adevărata sa patrie.

28. E ceea ce anticii numeau respectiv <pocnota>yia, 0so? I.ovâa.

29. Si' alviyudtcov Kal udsikwv Myov. Pseudo-plutarh, Viața şi poezia lui Homer, 92. Cf. şi pseudo-plutarh, Etepâ xcov £v HeXataiai? 8ai5aX<BV, la eusebius, Preparațio evangelica. III. 1.

30. Clemens din alexandria, Stromatai, IX, 56, 5.

31. Viața şi poezia lui Homer, 92.

32. Cap. III. Traducere a. -j. FestugiEre, în Trei pioşi păgâni, Paris, La Colombe, 1944. V. şi iulian, Oratio VII, 216 b d. Cf. boyanc£, Le culte des Muses..., pp. 162 – 163.

33. Clemens din alexandria, Stromatai, V început; citat de lobeck, Aglaophamus, p. 143. Cf. şi iamblichos, Viața lui Pitagora, 17.

33* oi>8â vâp oi 6sol (pavspfflț rapt amffiv iBtcniaav, ăXkă Si' aâviyndtcov, porphirius, De philosophia ex oraculis haurienda, I, Wolff, p. 110= eusebius, Praepar, evang., IV, 7.

34. Cf. De sera numinis vindicta, 563 c; De genio Socratis, 592 c. Cf. în legătură cu scrierea De E apud Delphos, ed. Flaceliăre, nota 38 şi introducere, p. 15-16.

În E de la Delfi (385 b), Plutarh interpretează diverse nume ale lui Apolo în funcție de treptele succesive ce trebuie urcate, pentru a rezolva enigmele divine.

35. 385 c d.

36. Plutarh, De genio Socratis, 579 b c d.

Problema duplicării cubului sau problema de la Delos (împreună cu cea a cuadraturii cercului şi a trisecțiunii unghiului) a preocupat mult geometria greacă: vezi soluțiile Iui Archytas din Tarent, ale lui Eudoxos etc şi scrisoarea lui Eratosthenes către Ptolemeu (în care este povestită anecdota oracolului de la Delos şi a recursului la Platon) în brunet-mieli, Histoire des sciences, Antiquite, p. 408, 412.

37. Viațaşipoezia lui Homer, 92: „Pentru ca spiritele avide de instrucție să caute şi să găsească mai uşor adevărul".

38. 5i' OTEOVoiaț.

39. Clemens din alexandria, Stromatai, IV, 24, 1.

40. Clemens din alexandria, Slromatai, V, 31, 5.

Egiptenii interpretau de asemeni alegoric miturile lor despre Isis, Osiris etc. La fel perşii, sirienii, indienii: la toate aceste popoare, subliniază Origene (Contra Celsum, 12) alături de miturile populare, se află profunde speculații teologice ale spiritelor luminate sau ale preoților. Cumont (Le symbolisme funeraire des Romains, p. 11 j se gândeşte la o influență orientală asupra Greciei în acest domeniu.

41. Sallustius, Despre zei şi despre lume, cap. III, în Trei pioşi pagini de a. -j. FestugiEre.

42. Maxim din tyr, Or. IV, cap. III, ed. Hobein (Dubn. X, vulg. 29).

43. <piA. Ocro<pâag noocTiKfjg. Aceeaşi idee la plutarh, De Pyth. Orac, 18.

44. bi yuuvoîț Wyoiț. Pentru Strabon de asemeni miturile, cele homerice în primul rând, sunt un fel de filosofie în imagini. Miraculosul poeților (fulger, egidă, trident, etc. Care inspiră celor simpli o teamă salutară) era odinioară singurul vehicol al moralei pentru toate vârstele. Filosofia, venită mai târziu, nu poate servi decât unei elite: poezia rămâne cel mai bun îndreptar pentru marele public (strabon, I, ii, 8).

45. Maxim din tyr, Or. IV cap. V. Aceeaşi idee ca în Viața şi poezia lui Homer, 92: „Ceea ce este insinuat sub formă de alegorie este atrăgător, ceea ce este spus în limbaj clar are puțin preț"...De ce iubim mai mult vânătoarea decât vânatul. Cum spunea Pascal. Este o temă literară a poeziei greceşti, de la Sapho (I, 1) la Theo-crit (VI, 17) şi Callimachos. Este cunoscută frumoasa epigramă a acestuia, despre vânătorul care urmăreşte pe coastele muntelui iepurele şi căprioara:

„dar ia spune-i:

Uite, un animal căzut!... Trece fără să se uite La fel face dragostea mea: urmăreşte pe cine fuge de ea şi trece cu dispreț pe lângă prada care se oferă" (Epig. 31) 46. Maxim din tyr, Or. IV, cap. VI şi VII. Acelaşi punct de vedere a fost adoptat de Themistius, 34, 5; strabon, I, 19; Philostratos, ep. 35; iulian, V,

170 a şi VIII, 243 d; simplicius, comentând Manualul lui Epictet, 33, 12; macrobius, Comentariu la Visul lui Scipio, I, 2, 17.

47. et gcmv Ka8' „O] iTipov aâpncni; maxim din tyr, Or. XXVI, ed. Hobein (Diibner XXXII, vulg. 16).

48. TsXstal Kal îpyiaauoi.

49. Maxim din tyr, Or. XXV, cap. II.

50. Clemens din alexandria, Stromatai, IX, 56, 5.

51. Vezi în marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique (p. 489 urm.), felul în care sf. Augustin îşi însuşeşte această concepţie şi o aplică Bibliei. Dante, trubadurii (trobar dus) şi întregul ev mediu vor concepe poezia ca pe „arta de a ascunde adevărul sub frumosul văl al simbolurilor".

52. Clemens din alexandria, Stromatai, IX, 56, 2: nviM-H?

— Sveksv Kat

CAPITOLUL III

1. (mâvoia.

2. Xenophon, Banchetul, III, 6; platon, Republica, II, 378 d, etc.

3. Morala către Nicomah, IV, 14.

4. &XX.

5. P. decharme, La critique des traditions..., p. 271.

6. De audiendis poetis, 19 f. xaâg JtdXai nev Cmovotaig, dunyoplai? 8â vov Xevonâvaig 7. Strabon, I, ii, 7: „Homer, în istoriile pe care le povesteşte, nu inventă numai fără încetare lucruri fantastice, ci adesea alegori-zează în mod savant".

8. Vezi ediția Soc. Philol. Bonn., heraclitus, Quaest. Horn., index, verborum.

9. Despre sublim, IX, 7: „doar dacă le interpretăm prin alegorie".

10. Cf. prefața lui lebegue, P. XI, în C. U. F.

11. Sf. pavel, Epistola către Galateeni, IV, 21-24; după ce expune istoria lui Abraham şi a celor doi fii ai săi, adaugă: „Totul este alegoric": fi îcmv dM, T) yopounEva.

12. Sprijinindu-se pe afirmația lui P. Decharme, citată mai sus, părintele H. de Lubac scrie: „Prima întrebuințare exegetică a cuvântului nu este probabil păgână, ci aproape simultan iudaică şi creştină" (Typologie et alle'gorisme, în Recherches de Science religieuses, 1947, nr. 2, p. 181J. Această judecată trebuie, cum s-a văzut, rectificată.

12* în vocabularul retoricii, cuvântul alegorie poate fi găsit la Philodemos din Gadara (către 60 î.e.n.): vezi philod., Volumina rhetor., I (ed. Sudhaus, Teubner, 1892), p. 164, 22; 181, 25; 174, 24. După W. Rhys Roberts (Demetrius on style, p. 264>, Philodemos este primul care întrebuințează acest cuvânt. După J. Cousin, „Cleanthes a cunoscut alegoria (Studii despre Quintilian, II, p. 12J. Nu se aduce însă nici o referință în sprijin. J. Cousin presupune mai departe (p. 34) că întrebuințarea cuvântului „allegoria" ar putea urca la Aristotel.

13. Aleg. Horn., cap. 5 început. Definiție foarte apropiată de în nepi xpojtcov de Concordius (Rhet. Graeci, VIII, p. 787 W): el opune (ppdoig (enunțul, sensul propriu) 6vvoia-ei (gândul veritabil).

14. Arhiloh, fr. 54 din bergk, Poetae lyrici graeci, ed. 4.

15. Alceu, fr. 18 din bergk, ed. 4.

16. Anacreon, fr. 75, id. Toate trei citate de heraclit, Al. Horn., cap. 5.

Două alegorii propriu-zis gramaticale ale lui Homer au solicitat sagacitatea comentatorilor: cele din/., XIII, 358: „Zeii se află acolo înodând crunta luptă"; şi II., XIX, 222: „Oamenii se scârbesc de vălmăşagul luptei; prea sunt multe spice culcate la pământ de tăişul bronzului, prea puține grăunțe, când se înclină balanța din voința lui Zeus, a lui Zeus stăpânul luptelor dintre f>î<; oameni"...Aceste alegorii, ne spune scoliastul, nu sunt pure, ci mixte sau la mijlocul drumului comparației: al doilea termen, lupta războiul, dacă nu este dezvoltat este cel puțin numit. Este definiția lui Aristotel, Poet., I, 458 a.

Antologia palatină (cartea XIV) conține o întreagă culegere de enigme; se găsesc chiar şi şarade. Aristotel citează de mai multe ori (Poet., ibid.; Rhet., III. 1405 a 37) enigma foarte cunoscută a ventuzei: „Am văzut un om, cu foc, lipind bronz pe un alt om"...Oracolele luau adeseori forma enigmatică, ii

HOCTTIK61; UU<TTf|ploV, H?

Lobbck, Aglaophamus, passim şi mai ales p. 133. Cf. boyancE, Culte des Muses, p. 148; nilsson, Gesch. Der griechischen Religion, I, pp. 619 – 32.

DrcâppriTov, ăppTiTov.

Al. Horn., cap. 24 început.

Xf<piXo<ro<piav anaupoî.

CpiXocrocpeî. Vezi heraclit, Aleg. Horn., Index verborum, în ed. de la Bonn.

Trebuie să notăm şi expresia destul de apropiată de Oeoopto sau 0scopta (piX6ao<poț: acest cuvânt nu are totdeauna sensul forte de „viziune", „contemplație" pe care i-l dau neoplatonicienii; el înseamnă mai degrabă „vedere", „punct de vedere".

Ttept naiseiei, vouBsxeî., -) ri'jj. I; t*ii. F i"-' î'» ^' '} i<h (; iv^> <. GsoXoysâ „Ouripoț. ' r': ';'! «*";!

06pajreta. ' <• '- diog. Laert., II, 11. Metrodoros, totuşi, pare mai degrabă un raționalist.

Cf. lobeck, Aglaophamus, p. 156.

Porphyrios, de pildă, în „explorarea" Peşterii nimfelor, vorbeşte foarte puțin de alegorie şi constant de simboluri. Se cunoaşte etimologia: în Grecia primitivă, în care ospitalitatea juca un rol aşa de mare, prețioasele relații legate cu familiile îndepărtate erau transmise din tată în fiu, ca o moştenire. Erau transmise în acelaşi timp şi gajurile materiale ale acestor legături de ospitalitate: jumătatea unui obiect tăiat în două, care, apropiată coja-fââMco de cealaltă jumătate, permitea recunoaşterea purtătorului. StiuPoXov era un semn de recunoaştere.

5P4 36. O pagină din Herodot (IV, 131) ilustrează foarte bine acest subiectivism: când Darius primeşte de Ia sciți, al căror ținut îl devastează, darurile mute pe care i le aduce un sol: şoarece, broască, pasăre şi cinci săgeți, suveranul, înclinat spre optimism, vede în ele simboluri de supunere. Şoarecele trăieşte în pământ, broasca în apă: sciții doresc să arate prin aceasta că îi dau pământul şi apa; pasărea are unele analogii cu calul: ei îi oferă cavaleria lor;

săgeţile semnifică predarea armelor. Gobryas dă acestui rebus o interpretare mai realistă. Darurile înseamnă: „Dacă nu vă veţi schimba în păsări pentru a zbura în cer, sau în şoareci pentru a vă ascunde sub pământ, sau în broaşte pentru a sări în bălţi, nu vă veţi mai întoarce în ţara voastră, ci veţi cădea sub săgeţile noastre".

36*. 77., II, 308 urm.

37. Existau tratate asupra oionisticii lui Homer 6 oicovog-pasăre).

38. Scolie din Venetus B la II., II, 308. Scoliastul a notat mai întâi că această predicţie este în acelaşi timp un semn (afjua) şi o minune (tspaţ): un semn, pentru că se produce într-un loc anormal (Ttapă tojiov), cuibul fiind în vârful ramurii; o minune deoarece nu este natural (Ttapă <puaiv) ca un cuib de vrăbii să fie de opt: în mod obişnuit este de şapte.

39. Ven. A la/., II, 329.

40. Sagacitatea specialiştilor în materie de divinaţie s-a exercitat de asemeni asupra semnului bâtlanului pe care îl aud Ulise şi Diomede în ambuscada în noapte. Scoliastul din Ven. B la/., X, 274 a păstrat lungi comentarii scoase din Megaclides, Alexandru din Myndos (Despre animale, cartea III), Callimachos (Despre păsări), Hermon din Delos.

Atena trimite celor doi eroi un bâtlan şi nu o cucuvea (aşa cum ne-am aştepta) deoarece se află într-un teren mlăştinos, pe malurile Scamandrului, iar bâtlanul este o pasăre de baltă. Acesta îşi caută hrana atât în apă cât şi pe pământ, vânează ziua şi noaptea: Ulise Şi Diomede merg ca şi inamicul pe jos şi cu barca; ei caută pentru moment să-l ajungă în plină obscuritate.

Ei aud strigătul bâtlanului foarte aproape de drumul lor (£yyug 68oîo): aceasta înseamnă că trebuie să acţioneze imediat. Ei îl aud la dreapta: la dreapta se află tabăra troiană. Este un strigăt de veselie (vânătoarea este bună): şi ei vor fi veseli, căci vor surprinde proiectele adversarilor.

Bâtlanul este şi o pasăre care, se spune, plânge cu sânge când se împerechează, îşi pierde chiar ochii şi viaţa după ce s-a dedat plăcerilor dragostei: simbol al troienilor care vor pieri din pricina unei femei.

Alţii disting trei specii de bâtlani: bâtlanul cu fundul alb, (ruyapog), care moare în timpul împerecherii şi care este un semn rău pentru căsătorii; bâtlanul de dragoste (âepposlaioţ) favorabil uniunilor conjugale; bâtlanul negru bizkăyxpovt;) semn bun pentru cei care întreprind o acţiune secretă. Cu siguranţă că Ulise şi Diomede aud un bâtlan negru sau cenuşiu.

Este interesant de apropiat acest mic curs despre bâtlani de un text din Buffon: „Bâtlanul ne arată imaginea acestei vieţi de suferinţă, de anxietate, de sărăcie, neavând ca mijloc de subzistenţă decât ambuscada" (Oiseaux, t. XIV, p. 52j. Vom găsi în scoliile Odyseii (II, 146) interpretarea detaliată a prevestirii celor doi vulturi, la sfârşitul discursului lui Telemah.

41. „(Hefaistos) se pune pe treabă şi gândeşte atunci cu mâinile. Tăcere. Scutul lui Ahile se împodobeşte cu gânduri. Reveria homerică se înalţă. Lumea este din nou creată..." alain, Propos de litte'ra-ture, p. 92.

42. Cf. infra, cap. VI.

43. Artemidoros, Oneirocritica, Ed. Reiff, Leipzig, 1805. T. I., p. 269. Compilația lui Artemidoros datează din secolul IV e.n., însă în acest domeniu conservatorismul este mai tare decât în altele.

44. Este cunoscută corespondența masculin-impar-uscat, feminin-par-umed. Cf. pseudo-plutarh, Viața şi poezia lui Homer, 202 sfârşit.

45. Simbolismul lui Artemidoros este adesea de origine populară. Adesea el pare influențat de reminiscențe literare: greierii, de pildă, îi reprezintă pe muzicieni (Oneiroc, I, 289, ed. Reiffj fără îndoială un ecou la mitul din Phaidros.

Se ştie că divinația antică distingea două categorii de vise: cele theoremalice, sau viziunile clare şi cele alegorice, pentru care erau necesare interpretări. Or sensul viselor alegorice era când direct, când invers: astfel pentru un sclav, a visa că era crucificat era un anunț al eliberării (moartea fiind un simbol al acesteia) (cf. bouchIî-leclercq, Hist. Divin., I, p. 291). Există o curioasă analogie între această semnificație „inversă" a viselor alegorice şi teoria neoplatoniciană după care mitul este o imagine inversată a realităților ideale.

45» *. Paul claudbl, Prefață la VIliade ilustrte par la ceramique grecque, p. 23.

46. Aceasta ne face să ne gândim la reflecțiile lui Alain asupra metaforelor lui Homer: „Noi nu mai ştim să comparăm, pentru că noi vrem ca comparația să se potrivească lucrului: la Homer dimpotrivă comparația contrastează cu lucrul. Astfel termenul care poate fi numit străin, paiul în vânt, zăpada, leul, focurile care transmit alarma de la o insulă la alta, termenul străin se dezvoltă totdeauna după propriile sale legi. Iar dacă se spune că războinicul cade ca un stejar, trebuie ca imaginația să se oprească asupra unui scurt tablou cu munți înalți, cu păduri, cu pădurari, cu foc de găteje şi cu mirosul unei mese rustice." alain, Propos de lilte-rature, p. 92.

47. Vezi, de exemplu, simbolismul animalelor oferite ca jertfă de către Abraham, în Quaestiones în Genesim, III, 3 (comentariu la Geneză, XV, 9).

48. 6id aujifsotaov.

49. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 104 şi 105.

50. ÎxsnoOta.

51. Ducojica 6!; >nyi! |crei.

52. PorphIRIUs, Viața lui Pitagora, 42.

53. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 83.

54. Porphirius, Viața lui Pitagora, 42.

55. Porphirius, ihid., 42.

56. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 83.

57. Porphirius, Viața lui Pitagora, 42.

58. Delatte, Etudes sur la lilterature pylhag., p. 305.

59. ARISTOTEL, în DIOGENES LAERT., VIII, 34.

60. Delatte, Etudes sur la litt. Pythag., pp. 37 – 38, sprijinindu-se pe porphyrios, Peştera nimfelor, 19.

61. SUIDAS şi HESYCHIOS, S. V.

62. Aulus-gellius, IV, 11; lydus, De mensibus, IV, 12.

63. Bobul reprezintă simbolic testicolele, spune Aulus-Gellius. Cf., asupra tuturor acestor interpretări simbolice, delattb, Etudes, sur la litt. Pythag., pp. 292 – 294.

64. Totul este simbol pentru pitagoricieni: Y-ul, pentagrama, porțile, dar mai ales numerele.

65. Să notăm că limbajul modern pare să rezerve de preferință obiectelor numele de simbol. Nu se poate vorbi decât în mod impropriu de simbolismul unui mit: mitul este în principiu o poveste, o scenă, cel mai adesea cu mai multe personaje. Fiecare personaj luat în parte are valoare de simbol, sau mai exact aspectele sau atributele personajului: casca Atenei, varga lui Hermes, cestul Afroditei, panglica Leucotheii, carul Herie, tridentul lui Poseidon… Zflva, toO tiv aÎTio? Aia, 8iî toutov roma.

D-TtoMxov. Pierre Chantraine ne-a semnalat că numeroase etimologii vechi au fost culese în Lexicon des Fruhgriechischen Epos, de SNELL-METTE.

Scolie din Venetus B la II., V, 422.

'OSucaetiț-âSoadco. Od., I, 62. Cf. Scolii la Od., I, 21.

ÎXă-vaț, £X-apo<; &Xe-izo%iq. Agamemnon, 681. Cf. rank, Etymologisierung en verwante Verschijnselen bij Homerus, Assen, ti t6 nav £vt><;

Pentru ei Cronos vine de la Kpouvâg, fântână; Rhea de la {>sâv, a curge (Cratylos, 402 b).

Teza lui Democrit asupra limbajului este în strânsă relație cu ansamblul fizicii sale: nimic nu este real (âTsfj) în afară de atomi, care sunt în afara percepției simțurilor noastre. Tot ceea ce percepem: gust, culoare, temperatură este esențialmente subiectiv, variabil, convențional (v6n<p, spune Democrit). Democrit transpune pe planul cunoaşterii opoziția, atât de familiară oratorilor, între natură şi convenție. Gf. Sextus empiricus, Adversus Math. VII, 135.

Nici un verb nu corespunde cu 8iKaioauvn, justiția, ca ippovelv, cu <pp6vr|cns, bunul simț. Proclos, în Cratyl., XVI, ed. Pasquali, p. 5-8. Proclos, ibid.

Delatte, Etudes sur la liller. Pylhag., pp. 280-281. Epicur (frag. 335, usener) credea că facultatea de a numi lucrurile este tot atât de naturală la om ca şi cea de a vedea şi de a auzi t6 6”vouă gpyov «poaecog.

Vezi prefața lui Meridier la Cratylos, C. U. F. Phaidros, CVII, C. U. F. plutarh, Symposiaca, VIII, VI, sfârşit. Introducere la Phaidros. P. CXVII. Origene, Contra Celsum, I, 24 = Arnim, II, 146.

85. Galen, De Hippocratis et Platonis placitis, II, 2. 86 In Parmenid., 850 – 52.

87. Proclus, în Cratyl., LI, ed. Pasquali, p. 19, 12.

88. Proclus, în Tim., I, 273, 26. Friedl, Die Homer Interpretalion des Neuplatonikers Prohlos, p. 102.

Numele zeului, la primitivi, se confundă cu obiectul. A cunoaşte numele unei ființe înseamnă a o domina magic. Grija adoratorilor este de a cunoaşte bine toate numele şi epitetele zeilor. Cf., printre altele, moret a., Le Nil et la civilisation egyptienne, p. 427. Zeul trebuie de asemeni numit cu numele care îi place sau îi convine cel mai mult: de unde prudenta formulă a rugăciunilor, de

pildă cea din corul bătrânilor, din Agarhemnon, de Eshil (160 urm): „Zeus, oricare ar fi numele său adevărat, dacă acesta îi place, cu acesta îl voi chema”.

89. Proclus, în Remp., I, 136, 15, ed. Kroll.

90. Vkx).

91. TXSVOT].

92. Hermias, în Phaedr., 77, 28 şi urm. Ed. Couvreur.

CAPITOLUL IV

1. Printre alte cataloage de comentatori antici ai lui Homer, vezi sengebusch, Dissertatio prior; lehrs, De Aristarchi studiis home-ricis, ed. 2-a, p. 199; schrader, Porph. Quaest. Horn. Iliad., p. 368; şi mai vechi fabricius, Bibliotheca, lib. II, cap. V: De comentariis în Homerum variisque scriptis cum spectantibus quae interciderunt (123 nume).

2. Cf. traducerea noastră a Alegoriilor homerice ale lui Heraclit cu introducere şi comentarii. Urmăm excelenta ediție de la Bonn (heraclitus, Quaestiones homericae, ediderunt Societatis Philo-logicae Bonnensis sodales, Prolegomena scripsit Franciscus Oel-man, Leipzig, Teubner, 1910), la care trimit toate citatele noastre.

3. Heraclit, Al. Horn., cap. 3, p. 4.

4. Asupra datelor când a trăit Heraclit, Cf. pauly-wissowa, s.v., art. lui Reinhardt. Oelmann (Her., Qu. Horn., p. XXIV) dă drept contemporani ai lui Heraclit pe Diodor, Onesandros, Hierocles Stoicul şi autorul tratatului Despre Sublim.

5. Cf. introducerea noastră la Aleg. Horn.

6. Aleg. Horn., cap. 2.

7. Ibid., cap. 1.

— Cf. infra, p. III, cap. VIII, V.

9. Vom studia în amănunt problema surselor lui Porphirius în partea a patra.

10. Gf. Prefața lui Lang, p. VI, în ediția Teubner pe care o utilizăm şi la care trimitem (cornutus, Theologiae graecae Compendium recensuit et emendavit Carolus Lang, Leipzig, Teubner, 1881).

11. Este menționat de Theodoret (Graec. Affect. Curat., II, 35) ca fiind autorul unei „sinteze” asupra teologiei greceşti.

12. Otto jahn, Prolegom. la ediția de la Paris, 1843, p. XII; munzel WENDLAND.

13. C. reinhardt, De Graec. Theol., Berlin, 1910, p. 27.

14. Bruno Schmidt, care a studiat minuțios Theologia lui Cornutus într-o lungă „dissertatio”, De Comuți Theologiae graecae compem-dio capița duo, Halle, 1912, respinge toate aceste ipoteze.

15. Cf. Schmidt, De Corn. Theol, p. 44.

16. Elogiul său al lui Homer era burduşit (în cartea III a operelor sale).

17. În loc dellEpl toO J3iou Ka£ jtoiiîaeax; toO 'Onfipou, grupul de manuscrise £î, neutilizat de ediția Bemardakis, oferă titlul Eâț t6v fltovroO 'Ouiîpou; grupul, Ilspț 'Ouiîpoo. Cf. ludwich, Rhein. Mus. 72, 1917, p. 537 urm.

Viața ți poezia lui Homer se găseşte în edițiile lui Plutarh, mai ales în ed. Fr. Dubner, Didot, Paris, 1885, Plutarchi Fragmenta et spuria, pp. 100-164

(sub titlul pseudo-plutarchea); şi în ediția G. N. Bemardakis, Plutarchi Moralia, voi. VII, Leipzig, Teubner, 1896, pp. 337-462.

Despre neîndemânarea autorului de a distinge exact între interpretarea alegorică şi interpretarea estetică sau morală, cf. ludwich, Rhein. Mus., 72, 1917, p. 542; wehrli, Zur Geschichte..., p. 4.

18. Cf. jacob mehler, De Plutarcho quae vulgo fertur Vita Homeri, Diss. Amsterdam 1896; h. schrader, Telephos der Pergamener, Hermes, 37, 1902, pp. 530 urm. Telephos scrisese, spune Suidas (s.v.) Ilspi r!; îcat' „Outipou f>r|TopiKfi<; Aşa cum subliniază Wehrli (Zur Geschichte der allegor. Deutung Homers, p. 1) Telephos nu a fost un inițiator în acest domeniu: sofiştii căutau deja modele de elocință în discursurile din Iliada.

19. Viața şi poezia lui Homer., 6.

20. Homer cunoştea cele patru elemente şi ordinea lor; teoriile lui Thales, lui Xenophanes, Iui Empedocles, fuseseră schițate de el sub formă alegorică (cap. 93-102). Seisme, eclipse, vânturi, ploi, fulgere, întreaga meteorologie îi este familiară (103-111). Homer a vorbit despre zeul suprem ca un bun platonician: el îl concepe aproape ca pe gândirea pară (112-l14). Despre Providență, el ştie tot atât cât şi stoicii (116-l19), însă apără ca şi Aristotel libertatea umană (120-l21).

Homer ne învață, împreună cu platonicienii, despre nemurirea sufletului (122-124); el vorbeşte în cuvinte învăluite despre metempsihoză dragă discipolilor lui Pitagora (125-l26). La problema naturii sufletului, materială după Portic, necorporală după Platon şi Aristotel, Homer dă deja cele două soluții (127-128). Despre diviziunea sufletului în trei părți (129), despre pasiuni (131 —132), despre esența virtuții (134-144) el poate pune de acord toate şcolile filosofice; el conține bazele tuturor moralelor lor.

Aritmetica şi Muzica îi sunt tot atât de familiare ca şi pitagoricie-nilor (145-147); el mai cunoaşte de asemeni politica (176 urm.), arta militară (192 urm.), medicina (202 urm.), divinația (212). El este inițiatorul tragediei, al comediei, al epigramei (213-215). Descrierile sale sunt atât de pitoreşti încât este cu adevărat părintele picturii (216-217).

21. Se poate găsi o dare de seamă a acestor discuții la djels, în Doxo-graphi, p. 98.

22. Argumente aduse de către R. Schmidt, De Plularchea quae vulgo fertur Vita Homeri, Hal., 1850.

Cf. p. 634, n.4.

Diels, Doxografi, p. 98 – 99. Este vorba de Viața şi poezia lui

Homer., 126 şi de stobaios, Egl., I, 41, 60.

Plutarh, Moralia, ed. Bemardakis, VII, p. IX urm.

DELknE, Et. Litt. Pyth., p. 34, scrie după ce l-a citit pe Bemardakis şi îl citează: „autorul Vieții şi poeziei lui Homer, care ar putea să fie nimeni altul decât Plutarh".

27. Moralia, 465 e; Viața..., 142.

28. Viața..., 96; De aud. Poet., 19 e Cf. p. 206.

29. Galen, V, 115 e Ch. = fragm. 3 din „O|inp. În plut., Mor., VII, p. 100.

Mărturia lui Galen este cu atât mai sigură cu cât medicul nostru, (129-199) a putut cu uşurinţă să aibă în mână cartea lui Plutarh (către 45-l25).

30. Dubner, Fragm., pp. 32-33; bernard., VII, pp. 99 —101.

31. Scoliile din manuscrisele Venetus A şi Venetus B au fost editate de către G. Dindorf: Scholia graeca în Homeri Iliadem, 4 voi., Oxford, 1885-87. Scoliile din Venetus A (Marcianus 454, sec. XI), sunt mai ales gramaticale: rezumând tratatele celor patru gramati-cieni antici, Aristonicos, Didymos, Herodian şi Nicanor, ele sunt de tendinţă aristarchiană. Scoliile din Venetus B (Marcianus 453; sec. XI şi sec. XIIIJ reflectă dimpotrivă tendinţele şcolii din Pergam. Cf. langumier, în Introducere la Iliada, p. 74.

32. Cf. heraclitus, Quaest. Horn., prefaţă de Oelmann, p. XXII.

33. Scoliile atribuie uneori lui Porphirius ceea ce provine de la Heraclit.

34. E (Ambrosianus 89); V (Vindobonensis 133); D (Parisinus 2403); T (Hamburgensis 56; H (Harleianus 5674); B (Ambrosianus). În ediţia Dindorf, Scholia graeca în Homeri Odysseam (Oxford, 1885) ocupă două volume.

35. Langumier, în Introducere la Iliada, p. 88.

36. Ed. Abel Lefranc, 1913, p. 12. Plutarh desemnează pe autorul Vieţii şi poeziei lui Homer; Heraclid Ponticul, pe autorul Aleg. Horn.; Phornute este evident Cornutus, iar Eustatie, Eustathius.

PARTEA A DOUA

CAPITOLUL II

1. Aetius, Plăciţa, I, 3 = diels, Doxographi, pp. 276-277).

2. £#ov.

3. II., XIV, 201.

4. II., XIV, 246.

5. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 22; Viaţa şi poezia lui Homer, 93; stobaios, I, 10, 26; sextus empiricus, Adversus Math., X, 313- 318. Toţi urcă, aşa cum a arătat diels (Doxographi graeci. Prolegomena, cap. VI, p. 91 urm., la Heracleon. Vezi şi scol. Ven. A la II., XIV, 201: Ocean este tatăl; Tethys, este pământul-mamă (joc de cuvinte TrisCg-uGrivn, doică).

6. Temă reluată de apologeţii creştini: irineu, Adversus haer., 2, 14; theodoret, Graec. Affect., II, 9 —11; [justin], Cohort. ad Gent., c. 5.

7. Aristotel, Metafizica, A 3 983 b = Vorsok.1, 11 A 12 (I, 77, 7). Pentru J. Burnet (Aurore de la philosophie grecque, p. 49, nota l) aserţiunea lui Aristotel stă pe baze destul de fragile: el ar fi luat ad litteram o simplă butadă a lui Platon... Însă butada lui Platon (Theaitetos, 180 d) îi privea pe heracliteenii care ar fi scos din versurile lui Homer despre Ocean „curgerea universală" şi nu pe Thales. Pe de altă parte, este raţional să presupunem că

Aristotel, aici, n-are altă referinţă decât opera lui Platon şi încă a unui Platon a cărui ironie n-ar fi sesizat-o?

8. S-a presupus o origine orfică, orfismul învăţând, încă din cea mai adâncă antichitate, originile marine ale umanităţii. Cf. l. mou-linier, Orphe'e et l'orphisme ă Vipoque classique, p. 94.

9. S-a presupus şi o influenţă egipteană: Plutarh (De Iside et Osi-ride, 34J ne spune că, pentru preoţii egipteni, „Homer, ca şi Thales, a luat de la

egipteni ideea că apa este principiul tuturor lucrurilor": cuplul Ocean-Tethys n-ar fi decât o transpoziție a cuplului Osiris-lsis.

Cf. în legătură cu această influență a ştiinței egiptene, schuhl, Essai sur la form. de la pens. gr., p. 183. Totuşi, unul dintre ultimii istorici ai ştiinței greceşti, R. Baccou (Hisloire de la science grecque de Thales ă Socrate) crede că această influență rămâne destul de slabă (p. 27).

10. Poemele homerice şi primele speculații ştiințifice s-au născut pe acelaşi pământ, în Ionia; s-au subliniat pe de altă parte tendințele net raționale ale poemelor homerice, puținul loc ocupat de magie, ireverența unor episoade cu privire la zei: „ionienii pregătesc cu adevărat viitorul pentru cercetarea pozitivă a savanților din Milet" (schuhl, Essai sur la form..., p. 141).

11. Tauov.

12. Rivaud, Histoire de la philosophie, Voi. I, Des origines î la scolas-tique (col. Logos, P. U. F., Paris, 1948), p. 41.

13. Baccou, Histoire de la science grecque, p. 69.

14. Între Homer şi apeiron-ul lui Anaximandros, nimeni, după ştiința noastră, nu a făcut vreo apropiere.

15. Rivaud, Histoire de la philosophie, I, pp. 43 – 44. 16.

17. Simplicius, în Phys., 151,? 8 = Vorsok.7, 64 B, fr. 2, 3, 4, 5 (II, 59, 13).

18. Se ştie că Philodemos, contemporan cu Cicero, compusese un tratat Despre pietate (rcspi sucTsPsiag) care se înscrie în cadrul polemicii epicureenilor împotriva stoicilor şi a altor adoratori ai divinităților. Papirusurile de la Herculanum au permis să se restituie unele fragmente, cel mai adesea foarte mutilate şi pe care Diels le-a inserat în Doxografii săi (pp. 531 —550): Philodemos, asemenea doxografilor, trece în revistă o întreagă suită de filosofi, însă pentru a-i confunda. Cicero îl imitase pe Philodemos foarte de aproape, în De natura deorum, cartea I: Diels a imprimat alături cele două texte şi uneori Philodemos poate fi explicitat prin comparație cu autorul latin.

Doxographi, 536, col. 2 = philodemos, c. 6b 2, ed. Gomperz. Probabil se referă la/., XXIV, 88. Ilepl cpucoiv.

Rivaud, Histoire de la philosophie, I, pp. 123 – 124. Aristofan, Norii, 229-230.

Norii, 320.

Norii, 263-4.

Philemon, fr. 91, în Comic. Alt. fr., de Th. Kock.

Derivă vecpsA/nyspETa nu de la dysipEiv, a aduna, ci de la îyeipeiv, a trezi, a ridica.

Scolia E la Od., I, 63.

/., VIII, 250.

Scolie din Venetus B la/., VIII, 250: „Unii înțeleg: celui pe care toată lumea ti face să vibreze clnd ti vorbeşte, în măsura în care (Zeus) este, sub un anumit raport, aerul; de unde această expresie; omphe desemnează într-adevăr vocea, cea care face să se vadă realitatea".

Această etimologie este demnă de Ghrysippos; şi nota ar putea fi de inspirație stoică: şi stoicii considerau, după cum vom vedea, că Zeus este aerul, cel puțin sub un anumit raport.

Vorsok.7, 21 b 27 (I, 135, 13).

Vorsok.7, 21 B 30 (I, 136, 3).

Sextus empiricus, Adv. Math., X, 314 = Vorsok.7, 21 B 33 (I,

/., VII, 99.

Pseudo-plutarh, Viața şi poezia..., 93; heraclit, Aleg. Horn., cap. 22.

Heraclit comite aici o curioasă confuzie: în loc de Xenophanes, el scrie Anaxagoras. Iată rațiunea psihologică a erorii sale, subliniată de către Diels (Doxographi, p. 94^. Doxografii îi clasau pe filosofi după numărul de elemente pe care le admiteau. Printre filosofii despre care se presupunea că admiteau doar două elemente, listele doxografice numeau, alături de Xenophanes (apă şi pământ), Anaxagoras (Nous-uşi amestecul total,! Euripide (pământ şi eter). Însă Euripide şi Anaxagoras sunt adesea citați împreună din cauza pretinsei lor prietenii. Pentru Heraclit, numele lui Euripide, pe care îl citează imediat după cel al lui Xenophanes, l-a at pe cel al lui Anaxagoras; şi l-a pus în locul lui Xenophanes, asuindu-i opinia lui Xenophanes. Baccou, Histoire de la science grecque, p. 153. Rivaud ' Histoire de la philosophie, I, p. 55. Vorsok}, 59 B 1 (H, 32, 14). Ibid., 59 B 12 (II, 38, 5).

Ibid 59 A 88 (II, 26, 14) = aristotel, de Caelo, B 13, 295 A 9. Aetius II, 13, 3 = Doxographi, 341. Cf. Hipp., Refut., I, 8 [Vorsok.7, 59 A 42 (11,16,16)].

Theophrast, De sens, 59 = Doxographi, 516. Aetius, III, 3, 4.

Aristotel, Meteor., B 9 = Vorsok.7, 59 a 84. Cf. mitul său din Ilepl (puoscog. Vorsok.7, 28 B 1 (I, 229, 6). Doxographi, 345 b 17.

Cu atât mai mult cu cât etimologia curentă îl derivă de la al9co a arde.

Platon, Timaios, 58 d. jtenittov crcăua. &Jta0f|<;

Cf. AETIUS, II, 7, 5.

Aetius, I, 3, 20 = Doxographi, 286 = Vorsok.7, 31 B 6 (I, 311, 14). Vorsok.7, 31 B 17, vers 17-l8 (I, 316, 11). Vorsok.7, 31 B 38 (I, 329, 1). Aetius, II, 6, 3. Aetius, II, 11, 2. to 7rupâ5g<; Kat to depisSeg.

J. Burnot (L'aurore de la philosophie grecque, p. 259 – 260J vrea ca prin „aer" să se traducă al9f|p-ul lui Empedocles. De ex. Philodemos, De pietate, 2, p. 63, ed. Gomperz. Stobaeus, Egl, I, 10, 11; hipoll., Ref., VII, 29 = Vorsok.7, 31 A 33 (I, 289, 14).

Doxographi, 89. Este interpretarea lui Aetius şi Plutarh, Plăcița, I, 3, 20.

Doxographi, 90. Modernii au pus la îndoială identificarea Zeus-foc pentru Knatz şi Burnet, Zeus este aerul lui Empedocles şi Aido-neus focul.

Mitologia greacă avea deja cuplul cer-pământ cu Uranos-Geea. Heraclit retorul remarca că şi fizicienii se exprimau în limbaj enigmatic, ca Heraclit din Efes, care spunea: „Zeii, muritori; oamenii, nemuritori"; şi că Empedocles îl imită pe Homer şi alegoriile sale atunci când dă „rădăcinilor" nume divine (Aleg. Horn., cap. 2i) 65. În loc de a se îndrepta cu hotărâre către o explicație a lumii prin cauze pur naturale, Empedocles rămâne la jumătatea drumului dintre mit şi speculația filosofică şi le amestecă într-un chip curios. Un secol înainte de el, Pherekydes din Syros (acme către 544-43)

? După ApollodorJ făcuse la fel: lucrarea sa 'EjtTânuxoț (Cele şapte. -”-caverne) povestea originile universului: o luptă analogă giganto-mahiei detrona pe primii stăpâni ai lumii, şarpele Ophioneus, fiul Oceanului şi Oceanida Eurynome, soția sa, în folosul lui Cronos. După domnia acestuia, urmau trei principii nemuritoare: Zeus, Timpul şi Chtonia. Sub aceste nume alegorice de Zeus şi Chtonia, regăsim cu uşurință cerul, sau eterul, la periferia lumii şi pământul, înțepenit în centru. Cf. hermias, Irris. Gent. Phil., 12.

66. Aetius, II, 1,1 = Doxographi, p. 336. V. l. robin, La pensee grecque, p. 75. Asupra fizicii primilor pitagoricieni, cf. abel rey, La jeunesse de la science grecque, II, p. 364.

67. Proclus, în Euclid., p. 166, 25 = Vorsok.7, 44 A 14 (I, 402, 21) 68. Cf. zeller, Die Philosophie der Griechen..., I, 378.

69. Homiliile clementine, VI, ix.

CAPITOLUL III vi; ': -; t,. <t ' * '*' 1. II, XX, 55. ' ' '-', – (, '„«fr j; 2. II, XX, 67-74. ~ J- 0: 3. Venetus B la II., XX, 67. '; 4. Hermann Schrader (Porphyrii Quaestionum homericarum ad Ilia-dem perlinentiwn reliquiae), atribuie această scolie, ca şi alte câteva la Iliada, autorului Problemelor homerice, Porphirius. El, arată (p. 393) înrudirea scoliilor, Alegoriilor homerice lui Heraclit t şi Vieții şi poeziei lui Homer şi conchide (p. 401) că a existat o sursă comună, un corpus alcătuit de un stoic. Aceasta reclamă două remarci: opera lui Porphirius nu avea desigur nimic prea original; ea fusese scrisă de către discipolul lui Longin, Porphirius în prima manieră şi nu de convertitul şcolii lui Plotin, autorul Peşterii nimfelor. Problemele homerice compilau doar soluțiile anterioare, cel puțin în domeniul exegezei alegorice: ceea ce dovedeşte suficient înrudirea acestor Chestiuni cu Heraclit şi Pseudo-Plutarh.

A doua remarcă, este că e arbitrar şi inexact să ne oprim la stoici în această explicație a surselor. Stoicii nu inovau de loc, ei urmau o lungă tradiție mulțumindu-se să adapteze, aşa cum vom vedea în detaliu.

Venetus B la II, XX, 67.

Ibid.,;'., U';'/'

Ibid. '„ ', ' • ' ', „. '„: • ', „' '- ibid. -*> *•: • * >» '-i-; 3”» „* • • ^fv<» ->

Ibid. ' -' ' * ' „

Venetus A la/., I, 381. Ur.; – fjrepâ tov îUnviauov. Cf. Vorsok.1, 8 (I, 5l-52).,. -.',. Tatian, Discurs către greci. XXXI. Vorsok.', 8, I (I, 51, 17). Cf. s. -g. – p. small., On allegory în Homer (The Classical Journal, Menasha, Wisc, XLIV, 1949, pp. 423-430): dacă exegeza alegorică atribuită lui Homer este străină de intențiile sale, nu e mai puțin adevărat că Homer uzează uneori de alegorie. Să amintim câteva alegorii din Iliada (în Odiseea, figurile alegorice sunt mult mai nete şi mai numeroase): Rugile (II., IX, 504); Hebe, tinerețea (IV, 2); Eris, cearta (IV, 440) (Pentru acestea două din urmă, cf. heraclit, Aleg. Horn., cap. 29). În alte locuri sunt personificate Teama, Deruta, Lupta.

A. delatte, Etudes sur la litterature pythagoricienne, p. 115. După iamblichos, Viața lui Pythag., 267.

Scolia din Venetus B la/., XX, 67, pe care am analizat-o, este cea mai completă şi mai bine redactată din toate cele care se referă la Teomahie, atât

din Venetus A cât şi din Venelus B. Teomahia a suscitat o adevărată eflorescentă.

Viața şi poezia lui Homer, 95., i?; – ' i.,;

II, XIV, 287-88. ' '• ' – ' '>;: •

IIIII, 276 etc. R „ ' '„'

II., XV, 192. Cer, eter se confundă pentru Platon (Phaidon, 109 b): ceea ce se numeşte, între specialişti, eter, este partea pură a cerului, cea în care se află astrele. 2lII, XXI, 6.

22. Ilspâ Gecov al lui Apollodor era un adevărat lexicon în car© tpate invențiile spiritului grec asupra acestui subiect fuseseră adunate.

23. Apatii tig.

„...USTewpoXoyfflv... Tov depa 'Hpav c&vâuaaev îjtiKpujrTonevoi; 25. Era-era-era devine aer-aer-aer. Cratylos, 404 b c. ' „

— Cf. steiner, Die Etymologien în Platons Kratylus (Archiv. F.

Geschichte der Philosophie, N. F., XXII, 1916, p. 125); vezi C. U.p platon, Cratyle, Notiță de Meridier, p. 41.

27. Platon, Cratylos, 402 b c.

28. Cralylos, 396 b.

29. DIOGENES LAERTIOS, VII, 147 = ARNIM, II, 1021: AÎO Cel prin care toate au fost făcute; Zfjva în măsura în care este cauza oricărei vieți.

30. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 23, p. 35, 15.

31. Clemess, Stromatai, V, 440. Autenticitatea acestui vers este contestată, însă Prometeu, în grandioasa sa invocație către elemente numeşte mai întâi eterul divin: & 8âo? Aâ9r|p (Prometeu înlănțuit, 88).

32. Nauck, ed. 2. Frag. 941. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 23.

33. Norii, 263-4. Cf. cap. prec. Nota 25.

34. Cornutus, Theologia graeca, ed. Lang, cap. 3: Hera (aer) este unită cu Zeus (eterul).

35. Pseudo-plutarii, Viața şi poezia lui Homer, 96.

36. Ibid.

37. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 15, p. 23,17: „Hera este aerul, elementul cel mai moale şi prin urmare feminin”...Să ne amintim că pentru Heraclit din Efes sufletele, în starea lor de perfecțiune, sunt de foc (sau de eter) pur; când se umezesc este o degradare..., VorsokP, 22 B 117 şi 118 (I, 117).

În Omiliile clementine (şi chiar într-un pasaj care urcă pe la începutul secolului II) Appion explică astfel situația Herei-aer în raport cu Zeus-eter: „Iată de ce (Hera), venind dedesubtul esenței foarte pure a eterului, ca şi când ar fi feminină („dedesubt”) în ceea ce priveşte puritatea, în comparație cu elementul superior (eterul), ea a fost considerată cu verosimilitate ca sora lui Zeus, ca fiind ieşită din aceeaşi esență ca şi el; şi ca soție a sa, deoarece, asemeni unei femei, îi este subiacentă”...VI, 8. Omiliile clementine, VI, 8.

După Eustathius (124, 21) faptul că Zeus şi Hera sunt consacrați vieții conjugale arată strânsa unire a celor două elemente; dacă se ceartă toată ziua, aceasta înseamnă că uscăciunea eterului se află în luptă perpetuă cu umiditatea aerului.

38. /., XIV, 160.

39. Ibid., 314.

, j q^o – ^a. Homer îşi concentrează umorul asupra scenelor,. • 'e ceca ce face să reiasă mai bine seriozitatea dramei umane, t 'er t al epopeii (e. – e. sikes, The humour of Homer, Classical Review, London, 1940, PP-l2l-l27).

Asupra hierogamiei lui Zeus cu Hera, transformată de Homer în scenă de gen, cf. schuhl, Form. Pens. gr., p. 131; nilsson, The mycenean origin of greek mythology, 1932, pp. 73, 172. ' Neoplatonicienii vor transforma din nou scena galantă în dramă sacră.

41 heraclit, Al. Horn., cap. 39, rezumând atacurilejansate împotriva acestui pasaj din Homer şi mai ales cele ale lui Platon, Republica, III, 390 b c.

42. /., XIV, 292.

43. II, XIV, 288.

44. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 38, p. 57, 16. Iată textul autorului nostru: „Acest aer, Homer îl face să se unească] cu eterul; iată de ce Zeus se află pe cea mai înaltă culme a muntelui, acolo unde străbătând aerul se ajunge la eter. În acest loc se amestecă şi se confundă aerul şi eterul. Poetul s-a exprimat deci foarte clar prin aceste cuvinte: „El spune că fiul lui Cronos îşi ia femeia în braţe".

Eterul îmbrăţişează într-adevăr aerul subiacent".

45. II., XIV, 347. ', '„ „' [46. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 39, p. 58, 8., •, – >.;<•,; 47. Heraclit (ibid., p. 58, 2) spune: „Din unirea Io* şi'din amestecul lor, poetul a arătat rezultatul, anotimpul primăvăratec".' 48. II., XIV, 171. ' ' ' <Xk -l 49. Ibid., 177. '. „ ' ':' ' „ „'

— -: i, «ji i • •: •.: *-; >;".

50. Ibid., 216.

51. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 39, p. 57, 1. Tot capitolul 39 din Heraclit este reprodus într-o scolie din Venetus B (mâna a doua) la XIV, 346. Viaţa şi poezia... Rezumă aceeaşi interpretare (cap. 96): Zeus şi Hera, eterul şi aerul, „locuiesc şi se culcă împreună, căci din unirea lor se nasc toate lucrurile. Iată de ce ei se unesc pe muntele Ida şi din pământ apar flori şi iarbă".

Vezi şi stobaios, I, 22, 2; anon. I, în Aratea, de maas, p. 91.

52. Plutarh, De audiendis poetis, 19 e.

53. Cf. infra, cap. VII, i. _. ». – •. S: i 54- platon, Timaios, 58 d. <? „; •, -; – 55. Despre Demo, care a trăit în secolul al V-lea e.n., dar care reia pentru a le completa teme vechi de zece secole, vezi a. ludwich, Die Homerdeulerin Demo.

56. II., V, 722.

57. Explicaţia raţională o găsim într-o scolie din Venetus B la II., V, 273: „Părţile carului care poartă greutatea sunt făcute din materiale solide, celelalte din metale scumpe".

58. Scoliastul din Venetus B (mâna a doua) la II., I, 611 explică exact în acelaşi fel tronul de aur al Herei: „Hera este regina cu tronul de aur. Şi cu atât mai mult cu cât părţile de aer care se învecinează cu soarele sunt aprinse de foc. Poetul, care alegorizează, zice aur pentru ca să se înţeleagă foc".

59. Scolie din Venetus B la II, V, 722.

60. XeukijAevov.

Venetus B la/., I, 53. Cf. heraclit, Al. Horn., cap. 15, p.

63. Venetus B la II.

64. II., I, 55. 65

I, 53.

Venetus B la/., I, 53. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 15, p. 23. Venetus B la II., XIX, 407. Hera, atunci când Zeus vine spre ea pe muntele Ida, pretinde în candida sa perfidie că se pregătea să se ducă în vizită, pentru a-i reconcilia pe Ocean şi pe Tethys: „Ei sunt cei care m-au hrănit şi m-au crescut în casa lor" (/., XIV, 303). Or, Oceanul este într-adevăr cel care hrăneşte aerul, deoarece aerul provine din evaporarea apelor sale" (Venetus B la/., XV, 21; Venetus A la XV, 189/67. II, XV, 17.

68. II, XV, 18.

69. Cornutus, Theologia graeca, cap. 17; ps-plutarh, Viața..., 97; heraclit, Aleg. Horn., cap. 40; scolie din Venetus A la II., XV, 18 şi din Venetus B la II., XV, 21; probus, ad Virgil. Bucol, VI, 31.

70. Venetus B la/., XV, 21.

71. Venetus A la/., XV, 18.

72. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 40. Aluzie la ciclurile lumii, care trece rând pe rând de la stadiul organizat la un stadiu în care toate elementele sunt confundate, în care totul devine foc (pentru Heraclit din Efes, pentru stoici) sau sphairos (pentru Empedocle).

73. Cornutus, Theologia gr., 17.

74. Cf. Biet. Des antiq. gr. et rom. daremberg-saglio, art. Incus.

75. Aetius, III, 10, 3.

76 Cele patru elemente, după Heraclit (Aleg. Horn., cap. 41,), mai sunt amintite în legământul Herei: „Martor fie-mi pământul şi cerul ce se-nalță pe deasupra noastră, ca şi undele Styxului" (IIXV, 36 şi urm.).

În cele două versuri sunt enumerate pământul (yaâa); eterul, sub numele de oupavâț; apa (Etuva? 05ap). Lipseşte aerul, însă el este cel care vorbeşte în persoana Herei.

Heraclit mai vede o invocație către elemente în legământul lui Agamemnon, care precede lupta dintre Paris şi Menelau (/., III, 276-279, însă versul 276 este de fapt versul 412 din cântul II): sunt acolo eterul, reprezentat de Zeus; apa fluviilor; pământul; aerul numit Hades, fiindcă este invizibil atunci când nu este luminat; în fine soarele, „quinta essentia" pe care o invocă Homer, „pentru a da oarecare satisfacție filosofilor peripateticieni care fac din soare şi din lună substanțe cu mişcare circulară" (Aleg. Horn., cap. 23, pp. 35-36; II, XV, 193. Venetus A la II., XV, 193.

Heraclit, Aleg. Horn., cap. 41; ps-plutarh, Viața..., 97; scolii.

Xupoț otxyia, zice Ps-Plutarh; Jtupoo5r| cpucrii; zice Heraclit, adică „substanța foc" (p. 62,15) sau eterul (p. 62, 14).

Pentru Homer, obscurul regat al lui Hades se situează sub pământ sau în măruntaiele sale.

Ps-plutarh, Viața..., 97. Aceeaşi explicație la Heraclit: tov &<pd>- ticttov tepa, aerul neluminos (Al. Horn., cap. 41, p. 62, 17/

Scolie din Venetus A la/., XV, 193.

II., XX, 61.

Cf. mazon, Iliade (C. U. F.), voi. II, notă la Iliada, VIII, 13.

Uex&opov, spunea Anaximandros: Doxographi, 559, 23 = Vorsok.7, 12 A 11 (I, 84, 6).

Aristotel, De caelo, B 13 = Vorsok.7,13 A 20 (I, 94, 22).

Cf. infra, partea 2-a, cap. IX.

Un articol de P. Louis, Sur le sens du mot df|p chez Homere, Bevue de Philolog., 1948, pp. 63 – 72, confirmă aceste date: la Homer, explică P. Louis, dfip desemnează ceața matinală şi orice fel de ceață, sau partea joasă a atmosferei.

Cf. infra., partea 4-a, cap. VIII, iv. Cornutus în Theol. Graec.

Numeşte Hades „aerul care primeşte sufletele morților".

F. Cumont, în Le symbolisme funeraire des Bomains (cap. II.

I-'atmosphere sejour des ămes) pare a asocia prea strâns această i

Exegeză Hades-aer cu credințele stoice sau neopitagoriciene asupra sorții „sufletelor aeriene"...El este influențat de prejudecata curentă că exegeza alegorică a lui Homer începe odată cu stoicismul. CAPITOLUL IV

1. Ilepl (pticTEfoț.

2. Platon, Republica, 378 d e.

3. Platon, Ion, 530 c. Dacă Ion cunoştea alegoriile, este foarte puțin probabil ca el să fi descoperit ceva şi că ar fi scris ceva.

4. Diogenes laertios, II, 11 = Vorsok.', 61, 2 (I, 49, 12).

5. Emil Egger (Essai sur l'histoire de la critique chez Ies Grecs, Paris, 1887, ed. 3-aj a presupus în mod greşit că: „Acest Metrodoros ar putea foarte bine să fie discipolul lui Epicur" (p. 98, n. 2).

6. Cf. supra, partea I, cap. I, 2.

7. Inexactitatea lui Favorinus este scuzabilă... Toți comitem astfel de inexactități: astfel, pentru Dummler, autorul scrierii Anti-sthenica, Anthistenes ar fi primul dintre alegorişti! Cf. hersman A.-b., Studies în Greek allegorical interpretation (Chicago, 1906), p. 11, nota 38.

8. „Nici Hera, nici Atena, nici Zeus nu sunt aşa cum cred cei care le-au ridicat temple şi sanctuare: sunt personificări ale naturii şi „combinații" ale elementelor. Hector şi Ahile desigur şi Agamem-non şi absolut toți grecii şi toți barbarii care participă la aceeaşi natură ca şi Elena şi Paris, au fost introduşi aici, se poate spune, din motive de economie, niciunul din aceste personaje neexistând în realitate", tatian, Discurs către greci, cap. 21 = Vorsok.7, 61, 3 (I, 49, 15).

Tatian nu pare să fi cunoscut în amănunt sistemul lui Metrodoros. Ceea ce a reținut exact a fost faptul că-i alegoriza nu numai pe zei, ci şi pe eroi.

Metrodoros de cere vciLim mai este confundat cu discipolul lui Epicur într-o notă (nota 3, p. 1S6) a Iui Aimâ Puech, Becherches sur le Discours aux Grecs de Tatien.

9. Cf. Vorsok.', 61, 4 (II, 49, 22). Eterul şi nu aerul, aşa cum notează E. Egger (Essai sur Vhisloire de la critique chez Ies Grecs, p. 99J. Lobeck (Aglaophamus, p. 156J, bazându-se pe Tatian şi pe nota lui Hesychius, conchide că Metrodoros îi făcea un loc aparte lui Agamemnon, lăsându-i pe ceilalți eroi ahei sau troieni în poziție inferioară: ei sunt acolo doar din rațiuni

de economie, cum spune Tatian, adică pentru a umple golurile, ca figuranți. Lobeck ignora, desigur, papirusul de la Herculanum.

In.

Li

Vorsok. 61, 4 (II, 49, 23). Cf. gomperz, Wien. Sitz. Ber., ph. H. CI., 116, P-14; Les penseurs de la Grece (trad. Reymond), I, p. 399, n. 1.

Gomperz, Les penseurs de la Grece, I, p. 399.

Vorsok.7, 59 A 42 (II, 16, 9). Cf. rivaud, Histoire de la philosophie, l, pp. 72 – 77; baccou, Histoire de lascience grecque, pp. 215 – 216.

Cf. /•, XXII, 135: bronzul lăncii lui Ahile străluceşte ca soarele când răsare.

Chron., 140 CI, p. 282, 19 dând. = Vorsok.61, 6 (II, 50, 4).

Ibid.

De part. anim., D, 10, 687 a 7 = Vorsok.7, 59 A 102 (II, 30, 17).

(PPOVI|X<BTCITOV.

Cf. nota 10.

De part. animal., D 2 667 a 5 = Vorsok.1, 59 A 105 (II, 30, 17).

/., I, 50-53. /., I, 61.

Heraclit, Aleg. Horn., cap. 8, 9, 10. Ibid., cap. 11 şi 12.

Să indicăm totuşi o pistă: numele grec al ficatului (fircap) poate desemna un pământ fertil (cf. Thesaurus linguae graecae, art. r), iar Demeter desemnează de asemeni pământul hrănitor. Pentru Dionysos, n-ar trebui să Înțelegem că Metrodoros explica nebunia bahică, delirul, printr-o înfundare sau o „umplere" a splinei, ceea ce Homer ar fi tradus prin imaginea scufundării lui Dionysos urmărit de Lycurg? (II., VI, 132J. Gomperz, Les penseurs de la Grece, I, p. 399. Platon, Phaidros, 229 c e. xenophon, Banchetul, III, 6. T&g (movcnaț ouk ^TticyxavTai.

Acest Anaximandros este Anaximandros din Lampsacos, citat de Fulgențiu (XIV, 604) alături de Xenophanes din Heracleopolis, ca explicând prin alegorie fizică mitul Muzelor? Lobeck crede acest lucru (Aglaophamus, p. 157^.

Din intervenția lui Antisthenes s-ar putea deduce că rapsozii de genul lui Ion erau considerați ca inteligențe obtuze, incapabile să înțeleagă şi să explice alegoriile poemelor.

Fără îndoială că nu trebuie să-l punem pe Metrodoros printre sofiştii care făceau bani din ştiința lor alegorică. Cf. schrader, Porphyrii quaestionum homericarum ad Iliadem... P. 385.

33. Cf. p. 198.

34. Aleg. Horn., cap. 27.

35. Cf. p. 96 – 97.

36. II., XI, 636-37. Cf. ingenioasa soluție a unui „lytic" modern: Homer, în acest pasaj parodiază cu maliție mania (curentă în epocă) de a-i descrie pe oamenii de altă dată mult mai puternici decât cei de azi: cupa lui Nestor, oricât de omată ar fi fost, nu era totuşi decât o cupă şi nu putea să cântărească prea mult. Severyns, Homere Varliste, p. 125.

— Asupra comentariilor anticilor relative la cupa lui Nestor, vezi a. roemer, Die Homerexegese Aristarchs, pp. 228-229.

37. Scolie din Venetus B la II., XI, 636.

38. Cf. p. 96.

39. II., XXI, 76.

40. Scolie din Venetus B la II., XXI, 76.

41. Cf. infra, partea 3-a, cap. VI, iv.

CAPITOLUL V

1. Cf. wehrli, Zur Geschichte der allegor. Deut. Horn., p. 57; w. jaeger, Arislot., p. 131.

2. Cf. infra, partea a 2-a, cap. X, vii.

3. Ei amintesc în mod curios, prin contrastele lor, pe cei trei mari tragici: Zenon are vigoarea lui Eschil; Cleanthe pietatea lui Sophocle; Chrysippos, fecundul şi subtilul gânditor amator de discuţii, pare să fi moştenit de la Euripide „aceasta limbă şerpuitoare care cojeşte versurile, despicând în patru cuvintele" (aristofan, Broaştele, 826-27).

4. J. VON arnim, Stoicorum veterwn fragmenta.

5. Aet., Plăcița, I, 6 = Doxog., 295-6 sub titlul: „De unde şi-au luat oamenii noțiunea de zei?"

Aceste idei stoice nu sunt toate noutăți: sofistul Prodicos notase deja (înainte ca ideea să fie reluată de stoicul Perseus din Citium, elev al Iui Zenon) că omul şi-a făcut zei mai întâi din alimentele cu care se hrănea sau din obiectele care îi erau utile; că apoi a divinizat pe inventatorii diferitelor arte, sau pe cei care descoperiseră noi produse pentru a trăi sau a se adăposti. Cf. philodemos, De pietate, 9; cicero, Nat. Deor., I, 38 = arnim, I, 448; Doxog- 544 b 28.

— Vezi jaeger, Aristot., p. 164.

6. Aetius, Plac, I, 6.

7. Philodemos a păstrat, cu o fidelitate brutală pe baza lui Phedru, analiza scheletică a tratatelor lui Chrysippos despre Zei (cărțile I

Şi II), despre Grații, despre Natură, despre Providență şi a tratatului lui Diogenes din Babilon despre Atena. În analiza sa a cărții a Ii-a a lucrării lui Chrysippos despre Zei, Philodemos (cap. 13 = Doxog- 547 = arnim, II, 1078) scrie: „în cartea a doua, el (Chrysippos) se străduieşte să potrivească doctrinelor şcolii, poveştile atribuite lui Orfeu, lui Musaios şi ceea ce găsim la Homer, Hesiod, Euripide şi alți poeți. În cap. 17, Philodemos vorbeşte despre acomodările lui Diogenes din Babilon (în cartea sa despre Atena): Diogene „adaptează" Ia doctrina şcolii numele şi atributele zeiței.

8. Cicero, De Natura Deorum, III, 24, 63 = arnim, II, 1069.

9. Sextus emp., Adv. Math., IU, 205, 206, 246 = arnim, I, 255, 256.

10. Diogenes laertios, VII, 136. Cf. rivaud, Histoire de la philo-sophie I, p. 373.

11. Cf. rivaud, Hist. de la philos., I, pp. 381, 382.

12. Philodemos, De pietate, cap. 11.

13. Philodemos, ibid. Cf., pentru cele două etimologii, diogenes laertios, VII, 147; lydus, De mensibus, IV, 71; arius didymus, fr. 30 = stobaios, I, 1, 26 etc.

14. Cf. plutarh, De comm. Notionibus, 36, 1077 e = arnim, II, 1064: „Pentru Chrysippos, Zeus şi lumea seamănă cu omul; Providența (identică cu Zeus) – cu sufletul”.

15. Galien, De Hippocratis et Platonis placitis, III, 1 = arnim, II, 885; cf. aetius, Plăcița, IV, 4 = Doxog., 390.

16. Cf. nemesius, De natura horn., cap. 2, p. 46 = arnim, II, 790.

17. Philodemos, c. 15 (Doxogr., 548,). Arnim, Diogene din Babilon, 33.

18. Philodemos, ibid. Diogenes Laertios (VII, 147 = arnim, II, 1021) explică în termeni analogi: „Dumnezeu este făurarul universului şi ca tată al tuturor lucrurilor, în ansamblu şi pentru partea din e care se răspândeşte în toate lucrurile şi primeşte mai multe denumiri după funcțiile sale (): cel prin care toate s-au făcut; în măsura în care este cauza întregii vieți sau pătrunde prin toată viața; Atena, dacă considerăm extensiunea hegemo-nicului său la eter; Hera, în măsura în care se extinde la aer; Hefaistos, la focul artist; Poseidon la umed; Demeter la pământ” Puțin mai departe (148) Diogenes Laertios adaugă: „Substanța sa (a lui Dumnezeu), spun Chrysippos şi Zenon, este lumea întreagă şi cerul”.

— Cf. infra, part. IlI-a cap. II, iii.

20. Cf. Doxographi, index, la numele lui arius did ymus.

21. Arius did., Fragm. Phys., 29, păstrat de Eusebius Praep. Evang. XV, 15 = Doxog., 465.

22. Cf. infra, part. a IlI-a, cap. II, iii.

23. Iată de ce scria Diogenes din Babilon (cf. nota 18): „Atena este partea lui Zeus care se extinde la eter”…Ea este, după mit, născută din capul lui Zeus. Ea reprezintă, în consecință, hegemon icul sau gândirea, care pare a ieşi din cap, ureând totodată dinspre inimă. Iată de ce se poate de asemeni spune „Zeus mascul, Zeus femelă”: Atena este un aspect feminin al lui Zeus; un simplu aspect dacă vrem: căci Chrysippos numea în altă parte (IIspI Oerâv, cartea I. Cf. philodemos, c. 11) hegemonicul lumii nu Atena, ci Zeus.

24. Arius did ymus, Fragm. Phys., 29. Poate că de aici provine identificarea Atena-pământ, pe care o vom întâlni mai încolo.

25. Arius did ymus, ibid.

26 cicero, Nat. Deor., II, = arnim, I, 504. Variantele stoice asupra hege-monicului lumii explică fără îndoială un pasaj aparent încurcat din Philodemos, c. 12 (analiza lui IIspl ©ec5v de Chrysippos, cartea I): „Chrysippos, spune el, numea Zeus eterul (subînțelege consi-derindu-l hegemonicul lumii); pentru alții (Cleanthes), Apoilon (cel care este acest hegemonie) „.

Wilamowitz, Conjectanea, ind. schol. Gott. Aest., 1884, p. 12, cap. XXXI, urmat de arnim (I, 514).

Wyoț, cuvânt foarte frecvent la Cornutus, este cel mai adesea întrebuințat într-un sens destul de vag: „aspectul sub care” „ceea ce ne dă rațiunea (lucrului)…”…Cf. Theologia, p. 4, 13.

29. Cornutus, Theologia, cap. 13. Arnim (I, 514) corectează arbitrar (aşa cum îi reproşează Schmidt, De Cornuți theologiae graecae compendio, p. 88) Xoyog cu tovog: el pretinde că regăseşte în acest pasaj o ilustrare a teoriilor lui Cleanthes asupra „tensiunii” universului. După Cleanthes, într-adevăr, focul se

„întinde” şi se „destinde” rând pe rând, invadând lumea întreagă în perioada de incendiu cosmic, pentru a se retrage la periferie în perioada următoare (Cf. arius didymus, fr. 38). Însă un cuvânt atât de caracteristic ca X, 6yo? Ar fi dispărut foarte greu; pe de altă parte Cornutus face „vulgarizare” şi nu se ocupă de nuanțele doctrinei stoice. În fine, ansamblul exegezei se bazează pe ideca generală de putere, mai degrabă decât pe ideea precisă şi filosofică de „tensiune”…După Plutarh (De Iside et Osiride, W) Heracles este „suflul care loveşte şi separă”.

30. 'HpaKXfjg, de la două rădăcini: „erou” şi „a chema”.

31. Svxovov ti.

Dionysos nvEujia ydvinov Kal xpâtpinov. Demeter şi Core, xd 8iî • tfl? Yflâ Kat tsv KaP7t (Sv 8if|Ka>v. plutarh, De Isid., cap. 40, p. 367 c = arnim, II, 1093.

33 philodemos, c. 12 = Doxogr., 546. Pentru Chrysippos, „Hefaistos este focul”.

34. FiTSXuov. XexviK6v.

35. Arius didymus, Frag. Phys., 33 = stob., Eglog., I, 25, 3 = Doxog., 36 diogenes laertios, VII, 1, 147: Hefaistos, este Zeus în măsura în care se extinde (arnim, II, 1021).

37. DIOGENES LAERTIOS, VII, 1, 4 = ARNIM, I, 41.

38. IIpoflAT|udT<ov ounpiKc&v TtâvxE- 39. DIOGENES LAERTIOS, VII, 1, 4 = ARNIM, I, 2.

40. DIO CHRYSOSTOMOS, LIII, 4 = ARNIM, I, 274.

41. 6xi xd nev Kaxâ S6£av, xd 86 Kaxâ ăXrysypaipsv.

42. Discipolul său preferat, Perseu din Citium, va relua aceeaşi teză, pe care şi mulți alții au susținut-o, adaugă Dio.

43. Îrong jtf| q>aivr|xai aoxâ? A6x$ uaxouuevog gv Tl feipfla9ai.

44. Cf. pp. 246 şi urm.; p. 255 şi urm. 44* Cf. infra, cap. IX, nota 2.

45. Cf. strabon, I, p. 41; VII, p. 299 (= arnim, I, 275). Este vorba de popoarele vizitate de către Menelau în aventurile întoarcerii sale de la Troia: „Am fost la etiopieni, la sidonieni, la eremboi” (Od., IV, ik). Zenon schimba acest final în „Apapag, ne spune Strabon. După acesta din urmă, despre aceasta s-au spus multe lucruri; cel mai verosimil este că eremboi sunt arabii (ceea ce credea Aristo-tel, după spusele scoliastului). Iar Zenon schimba pe față numele. Alții credeau: troglodiții; alții (Crates) Eremnoi adică indienii.

46. DIOGENES LAERTIOS, VII, 1,4 = ARNIM, I, 41.

47. Cicero, De nat. Deor., I, 36 = arnim, I, 167.

48. Ne-au rămas doar puține resturi din acest comentariu: despre Titani, deveniți pentru Zenon „elementele” lumii; despre haos, identificat cu apa originară şi poate apropiat de Oceanul lui Homer (arnim, I, 100, 103, 104).

Cf. arnim, I, 97, 102, 117, 119.

Riepl efcaePeiag, col. 8 = Doxogr., 542 = arnim, I, 168. Philippson (în Hermes, 55, p. 371) a reconstituit numele Afroditei, care nu figurează în Doxographi lui Diels.

^v 6K

53. Cf. nivAUD, Histoire de la philosophie, I, p. 381.

54. Philodemos, De pietate, col. 8 = arnim, I, 170. Diels (Doxogr 542 – 3,) crede că poate atribui această opinie lui Zenon după locul său în fragmentele lui Philodemos.

55. Od., XI, 303.

56. Cf. p. 452 şi urm.

57. DIOGENES LAERTIOS, VII, I, 88 = ARNIM, I, 162.

58. 6p0ot X, 6yoi... Crâtousaâai Siaoecreiț.

59. DIOGENES LAERTIOS, VII, 1, 175 = ARNIM, I, 481.

60. De audiendis poetis, c. 11 = arnim, I, 535.

61. În legătură cu II., III, 276 şi 320.

62. II., XVI, 233.

63. Aceeaşi lectură însă cu o interpretare diferită şi de ordin moral, în scol. Venetus B la/., XVI, 223: Zeus „donator", distribuitor de bunuri.

64. 6A, o6<ppo (DV.

65. Scolie la Od., I, 52, cramer, Anecd. Oxon., = arnim, I, 459.

— A. Mac C. Armstrong a revenit în timpul din urmă asupra acestui calificativ pe care Homer îl aplică lui Atlas: el conchide că acest cuvânt semnifică într-adevăr „distrugător" şi că Atlas este un vulcan, poate vârful din Tenerife (Atlas the malignant, în Classical Revietv, Oxford, 1949, p. 50,).

66. Od., X, 305.

67. Apollonius soph., Lex. Homer. = arnim, I, 526.

68. DIOGENES LAERTIOS, VII, 181.

69. Ibid.

70. Pentru a dovedi că sediul rațiunii este în vecinătatea inimii. Cf, galen, De Hippoc. et Platon. Plac, III, 2, 114 = arnim, II, 890.

71. Plutarh, De aud. Poetis, 31 e = arnim, II, 1062.

72. /., I, 498. Chrysippos oferă un curios amestec de fantezie şi rațiune: el invocă în altă parte viziunea lui Theoclymenes (OiXX, 350^ ca exemplu al acestor halucinații care-i bântuie pe nebuni şi pe melancolici (aetius, IV, 12, 1 = Doxog., 401 = arnim, II, 54). Exemplul „vizionarului" Theocymenes nu era de data aceasta rău ales: era vorba de a distinge percepțiile obiective (cpaviamcu) şi percepțiile halucinatorii (cpaviîcrjiaTa).

73. Cf. arnim, III, appendix I: fragmente din Chrysippos relative la explicarea poemelor homerice.

74. Galien, De differentia puls- 10 = arnim, II, 24.

75. Philodemos, col. 13 = Doxog., 546 – 7 = arnim, II, 1076.

L în Arat. V. 1 – arnim, II, 1103. Zsus-ul fizic este aerul Centru stoici: cel care circulă prin toate lucrurile, q ăseste în Dio Chrysostomos un fel de poem în proză despre cele patru elemente (Oratio XXXVI, 42 = arnim, II, 569, 602; figu-t prin patru cai înhămați la carul lumii. Calul sacru al lui Zeus, înaripat alb, luminos-ca-şi-eterul parcurge cercul exterior, purtând semnele' soarelui şi ale lunii; alături de el-calul Herei-aer-suplu docil, negru (aerul este obscur), însă unele părți ale corpului său strălucesc luminate de soare şi partea umbrită, în cursul revoluției sale, trece prin diverse nuanțe de culoare; apoi, apropiindu-se de centru, calul lui Poseidon-apa-mult mai lent; în fine cel al Hestiei – pământul – imobil şi ca pietrificat. Caii apei şi ai aerului cad uneori

peste calul pământ, ceea ce provoacă inundații sau conflagrații. Uneori caii se metamorfozează şi se amestecă într-o natură unică: calul focului triumfă, îşi asimilează materia celorlalți trei, care ard şi se topesc ca ceara. Această ultimă imagine vrea să figureze îKirupcoaiț sau incendiul cosmic, care distruge şi purifică periodic lumea, după stoici: focul lui Zeus (sufletul lumii) absoarbe atunci în el întreg restul (trupul lumii) (cf. plutarh, De stoicorum repugnantiis, 39 = arnim, II, 604) şi universul nu mai este decât foc, înainte de a cunoaşte o nouă perioadă de organizare.

S-ar putea spune că este o transpunere a mitului lui Phaeton, cu reminiscențe din mitul platonician al atelajului înaripat, din Phaidros.

Arnim îl integrează în Chrysippea, din cauza fiKrcupcocng-ului, desigur. De fapt Dio prezintă povestirea sa ca un fruct al înțelepciunii barbare, opusă celei greceşti: oare pentru că îi considera pe oamenii Porticului ca străini, care au introdus în Grecia o doctrină colorată mai mult sau mai puțin de orientalism?

DIOGENES LAERTIOS, VII, 187 = ARNIM, II, 1071.

Diogenes Laertios pune la îndoială existența acestui tablou, despre care nu vorbesc, spune el, nici Polemon, nici Hypsicrate, nici Anti-gonos, în descrierile sau cataloagele de picturi (diogenes laertios, VII, 187).

Origene, Contra Celsum, IV, 48 = arnim, II, 1074.,.,.

Origene, ibid.,.,;?

Proclus, în Remp., I, 134, 10. •; – aetius, Plăcița., I, 7, 30 = Doxog., 304. /,:

Ibid.:.

CAPITOLUL VI

1. CA. Rivaud, Histoire de la philosophie, I, p. 131.
2. Eschil, Prometeu înlănțuit, 7.
3. Ibid., 253.
4. Ibid., 445; 110.
5. T% o6k Svtmv.
6. ALAIN, Propos de litte'rature, p. 92.
7. Heraclit, /IZeg. Aoto., p. 64, cap. 43.
8. /6id. (9) II, XVIII, 370.
9. II., XVIII, 370.
10. II., XVIII, 395-399. O scolie din Venetus A la/., XV, 189, care vorbeşte despre Hefaistos, îl prezintă „forjând în Ocean”.
11. VorsokP, 22 B 90 = plutarh, De E apud Delphos, 388 e.
12. /., XVIII, 474-75.
13. Heraclit, Al. Hora., cap. 43, p. 65.
14. Heraclit se opreşte, pentru a dovedi într-o lungă digresiune, că Homer cunoştea sfericitatea pământului. Vom reveni în cap. IX.
15. II, XVIII, 483.
16. Heraclit, Al. Horn., cap. 48, p. 71.
17. Aetius, Plăcița, II, 6, 1 = Doxog., 333.
18. Vorsok.7, 31 B 17 şi 26 (I, 316 şi 322).
19. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 49, p. 72.

20. Ibid., cap. 50, p. 72.

21. II., XVIII, 481.

22. II. Xx, 271.

23. Aleg. Horn., cap. 51, p. 74, 1. Citat de heraclit, cap. VI, p. 74, 4, pentru a dovedi că bronzul este „rece, glacial".

24. II., V, 75.

25. Heraclit, ibid., p. 74, 7-10.

26. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 51, p. 74, 5-7.

27. II., XX, 269.

28. Scolii din Venetus B la/., XX, 269. J. Liebschutz, într-o notă despre Contextura scutului lui Ahile In Iliada (Bulletin de VAsso-ciation G. Bude, iunie 1953, pp. 6- 1) explică ascunderea plăcii de aur între două lame de bronz drept o credință superstițioasă (straturile de cositor formând sudura între aur şi bronz). El scrie: „Dl-Tocco, gravor la Avignon, mi-a semnalat următorul fapt: lucrând la Marsilia, a primit vizita unei femei care i-a cerut să-i confecționeze o medalie conținând o piesă de aur plasată între două piese de argint de greutate egală; în fața mirării d-lui Tocco, ea a declarat că această bijuterie fusese totdeauna tradițională în familia sa, că toți copiii ei purtau câte una şi că grație acestui talisman, nu avuseseră niciodată vreun accident".

Este evident că este vorba aici de o credință veche, cu atât mai interesantă cu cât, în cazul de față, se manifestă într-un loc impregnat de elenism. Se prea poate să fie legată de unele constatări experimentale asupra proprietăților juxtapunerilor metalice. În cazul Iliadei, scutul lui Ahile este evident un talisman, în aceeaşi măsură în care este o armă".

29. Scolie din Venetus A la II., XX, 269.

30. Iată o schemă a celor trei soluții date pentru ordinea plăcilor scutului lui Ahile (care toate trebuie să salvgardeze textul 77., XX, 271: „două de cositor înăuntru"): a) Pentru partizanii aurului exterior: 1) aur (pe suprafața arătată inamicului) 2) cositor) 3) cositor I înJnteriorul celorlalte plăci 4) BRONZ

5) BRONZ

B) Pentru Porphirius: 1) bronz 2) BRONZ

3) aur, la mijloc 4) COSITOR 1 5) cositor f 'n interiorul scutului, pe partea purtătorului c) Pentru alegorişti: 1) bronz (zona arctică) 2) cositor (zona temperată de nord) | 3) aur (zona toridă) J înăuntru, deşi separate 4) cositor (zona temperată de sud) 5) bronz (zona antarctică) 31. Aristotel, Poetica, cap. 25, 1461 a b.

32. Cf. p. 102; 108 şi urm.

33. Reproşurile sunt de asemeni valabile pentru exemplul următor pe care îl dă Aristotel.

— Se pare că Aristotel se alătură opiniei lui Glaucon şi a plăcii de aur centrale.

34. Doxog., 340.

35. Eratosthene, în Hermes, o pusese în versuri: „Cinci centuri (zone) se înfăşoară în jurul ei (lumii?), două dintre ele mai întunecate declt smalțul albastru; una uscată şi roşie ca şi când ar fi de foc, toat" străpunsă de flăcări, căci se sprijină chiar pe Cățea şi razele ete rului o copleşesc cu focurile lor;

ultimele două care, din două părți în jurul polilor se desfăşoară, sunt mereu înghețate, suferă pe vecie în apă."

Citat de heraclit, Al. Horn., cap. 50, p. 73 = eratosthene fr. 19, ed. Hiller.

Ern. Maass, Aratea, 11 – 12.

AiopGoocnv.

Maass, Aratea, cap. IV, De Cratete Mallota, p. 172.

Cf. p. 173 şi urm eustathius, p. 828, 39. Cf. wachsmuth, De Cratete Mallota, p. 42.

|xi|xrma xoO koctuou.

II., XI, 32.

Clemens, Stromatai, V, XIV, 101, 4. În aceste versuri, după Clement, Homer descrie „fabricarea" lumii după Moise. Că Homer ar fi cunoscut cărțile lui Moise şi s-ar fi inspirat din ele, este o temă destul de curentă în literatura creştină. Scutul lui Ahile este o copie a Genezei 1,1; grădina lui Alcinou, o replică a Edenului; Ațe azvârlită din cer de către Zeus (11., XIX, 126-31J reaminteşte căderea lui Lucifer (cf. isaia, 14, 12). Cele trei exemple sunt citate în Cohortatio ad Gentiles, atribuite sfântului Iustin, 28, 27 A – 28 D, p. 96-100. Ed. Otto. După acelaşi autor, Homer ar fi cunoscut cărțile sfinte ale evreilor în timpul unei călătorii în Egipt.

O adevărată polemică l-a opus pe Origene lui Celsus, pe tema Turnului Babei (Geneza, 11, 1 – 9): Celsus susținea că Geneza copiase Odiseea (XI, 305-20) şi reluase istoria Aloazilor îngrămădind Pelionul pe Ossa, pentru a urca la asaltul Olimpului; Origene asigura de contrariu. Homer este cel care s-a inspirat din Moise (Contra Celsum, IV, 21).

Dl. Jean P6pin a reunit diversele texte într-un articol din Revue des Sciences religieuses (Strasbourg), 1955: Le „challenge" Homer-Moise aux premiers siecles chre'tiens. Clemens, Pedagogul, III, XII, 99, 3. II, XVIII, 410-420. II., I, 600. II., I, 592-94. II., XVIII, 395-97.

LuTARH, De fâcie, 922 b: „Cred că ei văd mai clar decât unii filo-ofi cei care spun în glumă că Hefaistos este şchiop, fiindcă focul nu merge fără lemn, după cum nici şchiopii nu merg fără baston. Cornutus, Theologia, cap. 19; heraclit, Al. Horn., cap. 26. Explicația a fost reluată de scoliastul Odiseei (scol. E la Od., VIII, 300j pentru a comenta ducpiyufiEi? „şchiop de cele două picioare": (focul) şchioapătă, atunci când combustibilul se epuizează. Heraclit, Al. Horn., cap. 26, p. 42. Reluat de Scolia E la CM., VIII, cornutus, Theologia, cap. 19, pp. 33-34.

Raportat de heraclit, Al. Horn., cap. 26, care consideră această ipoteză a lui Crates drept o istorie absurdă.

Fragment dintr-o scolie din Venetus A la II, XV, 189. (= fragment dintr-o scolie din Venetus B la/., XV, 21): „Hefaistos azvârlit din cer în mare: în măsura în care elementele se transformă unele în altele, focul în aer, aerul în apă."

Se pare că scoliastul face aluzie la o simplă deplasare în spațiu; trecerea lui Hefaistos-foc prin aer înainte de a ajunge la apa

Oceanului.

Un erudit italian, dl. Privitera, dă o explicație mai subtilă acestei scolii: „Identificat cu focul, Hefaistos se găseşte în Zeus (= eter = foc) ca sămânță,

trece ca sămânță concepută în Hera (= aer) şi de aici în mare (= Ocean = apă) ca născut şi azvârlit de Hera; şi lucrând în această apă devine pământ, în măsura în care acesta este produs de activitatea focului în apă", p. -m. Privitera, Scoli di origine stoica del codice Venetus A dell'Iliade, Siculorum Gymnasium, Catania, ian.

— Iun. 1952, p. 72.

A se nota etimologia curentă a lui Hefaistos: cornutus, Theologia, cap. 19; scolia B la Od., VIII, 327: numele vine tot de la verbul „a aprinde".

Cf. p. 297 şi urm. >

Cf. p. 119.

Cf. p. 532, n. 58, o ultimă explicație, a şcolii lui Palaiphatos.

Od., VIII, 266.

Heraclit, Al. Horn., p. 89 şi începutul cap 69... • ->

Ibid., p. 90.

«piMct şi veâKoi; ale Iui Empedocles.; heraclit, Al. Horn., cap. 69, p. 90., • '. >„, Vh Viața şi poezia., p. 101.

65. Pitagoricienii (cf. plutarh, De E apud Belphos, 388 e) numeau Apollon lumea absorbită în foc şi Dionysos lumea organizată şi separată (deoarece Dionysos fusese dezmembrat şi rupt în bucăți de către Titani). Ceea ce explică, după Plutarh, alternanța la Delfi a cultului lui Apollon şi al lui Dionysos. Inutil să mai repetăm că stoicii credeau şi ei într-un univers ciclic.

66. Cf. rivaud, Histoire de la philosophie, I, p. 68.

67. Există la Empedocles un fel de colaborare între Dragoste şi Discordie în lucrarea cosmică: amândouă sunt legate în acțiunea lor datorită faptului că epuizarea uneia marchează progresia celeilalte (Cf. aldo mieli, Scientia, XIV, 1913, pp. 177 – 78). Dar ale-gorişții nu văd lucrurile în felul acesta.

68. Vorsok.7, 22 b 51 (I, 162, 1).

69. Ibid., 22 B 53 (I, 162, 7).

70. Ibid., 22 A (I, 149, 27). = Heraclit se gândea la/., XVIII, 107 71. Hesiod, Teogonia, 937; pândar, Pythica IlI-a, 157, etc; grimal, Biet. de la myth. Grecque et romaine, s.v. Harmonie.

72. În teologia neoplatonicilor, Afrodita devine simbolul sufletului, ca zeiță a dragostei, deci a generației şi a vieții: ea reprezintă fie sufletul universal, fie sufletele particulare.

Pentru Cornutus, Ares şi Afrodita sunt când forțele naturii, când pasiunile umane personificate: se oscilează între exegeza fizică şi cea morală fără ca distincția să fie bine marcată. El explică de pildă: amorurile lui Ares cu Afrodita sunt adultere pentru că Violența şi Forța, după legea naturală, nu merg împreună cu Tandrețea şi Surâsul: însă dacă Violența parvine să se unească cu Blân-dețea, fructul acestei uniuni este un lucru mare şi nobil, Armonia (Teologia, cap. 19, p. 34, 15J.

Afrodita, soția lui Hefaistos după Odiseea şi Charis, soția sa după Iliada, înseamnă una frumusețea, cealaltă grația sau farmecul care iradiază din operele frumoase sau plăcerea pe care ne-o dăruiesc. Dacă nu cumva unirea focului-zeu cu zeița-dragoste nu este semnul a ceea ce clasicii noştri vor numi

„flăcările dragostei”: elanurile pasiunii care împinge sexele să se unească nu sunt înflăcărate şi arzătoare? (Theologia, cap. 19, p. 34, 6 şi urm. ^.

CAPITOLUL VII

1. II., I, 396-406.

2. Cf. heraclit, Al. Horn., cap. 21, p. 30. Scolie din Venetus B la/., I, 399.

3. Scolie din Venetus B la/., I, 399.

4. Prima scolie din Venetus D la/., I, 399.

5. Cornutus, Theologia, cap. 17, p. 27.

6. Zenodot, criticul alexandrin, era dintre aceştia (Scolie din Venetus B la II., I, 399J.

„...Cornutus, Theologia gracea, cap. 17, p. 27, 11 – 17.

8. Aetius, Plăcița, I, 3, 1 = Doxog., 27G.

9. Idem, II, 23, 5 = Doxog., 353.

10. Idem, II, 5, 3 = Doxogr., 333.

11. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 25, p. 39, 9.

12. Idem, p. 39, 3.

13. Cf. p. 118 14. Pentru a justifica pe Atena-pământ, Heraclit spune: „Nu este ea oare marele demiurg al universului, zeița lucrătoare?” (Al. Horn., cap. 25, p. 29, k). O scolie din Venetus B (la II., I, 400) îi ține isonul: „Ea este cea care execută şi imaginează orice lucru”...Eustathius de asemeni încearcă să justifice această identificare: „Atena, spune el, trebuie apropiată de dv9etv iar pământul este cel care înfloreşte”; Atena este zeița lucrătoare, iar pământul este marele lucrător” (eustathius, 122, 47).

Eustathius dă trei exegeze mitului lui Tlietis şi Briareu. Iată schema: 1) aerul (Hera), apa (Poseidon) şi pământul (Atena) riscau să elimine eterul fără intervenția Providenței (Thetis) şi a soarelui (Briareu) (p. 122, 47); 2) aerul (Hera), apa (Poseidon) şi focul eterului (Atena) sunt în revoltă împotriva sufletului lumii (Zeus, spiritul divin); ordinea lucrurilor (Thetis), ordine necesară şi insurmontabilă (Briareu), luptă împotriva acestei dezordini a materiei (p. 123, 18); 3) aerul (Hera), apa (Poseidon), soarele (Apolo) amenință viața lumii (Zeus). Ordinea cosmică (Thetis) pune toate lucrurile la locul lor împreună cu Timpul (Briareu = Egeon = aion) (p. 123, 24).

Niciuna din aceste versiuni nu corespunde exact cu una sau alta din versiunile pe care le-am analizat! Se vede că mitul a fost adesea reluat şi retuşat.

15. Lydus, De mensibus, IV, 3. 1G. Cf. mai ales Mcmorabilia, I, IV.

17. Schrader (Porphyrii quaest. Horn ad Iliadem..., notă la scolia din Venetus B la II, I, 399J scoate un argument din asemănarea între scolia lui Porphirius şi exegeza lui Heraclit pentru a conchide că cei doi autori s-au inspirat de la aceeaşi sursă. Aceasta înseamnă să priveşti de prea sus lucrurile...

Cf. v. b&rard, Odyse'e, G. U. F., cântul IV, notă la versul 400; g. maspero, Les contes populaires de VEgypte ancienne, Paris, 1911.

Od., IV, 455 urm. Hehaclit, Al. Horn., cap. 64. Id., cap. 64.

DllJTKOTOV TÂOToXuivoV.

Heraclit, Al. Horn., cap. 65, p. 85.

Od., IV, 384.

El forțează acest cuvânt, care, după el, nu înseamnă „marin”, ci are acelaşi sens ca şi îXi, „reunit într-un corp compact”.

Heraclit, Al. Horn., cap. 67, p. 87.

Porcul şi pantera, aici, nu intră în joc pentru alegorie.

Vom vedea îndată că Eustathius spune, mai simplu, că arborele este depospouoi; el se înalță în aer.

Heraclit, Al. Horn., cap. 66, p. 86.

JrpouT]0(3) ț, în text, ceea ce aminteşte mitul Iui Prometeu, plămădind pe primii oameni din lut.

Heraclit, Al. Horn., cap. 65, pp. 85-86.

Id., cap. 66, p. 87. Pentru autorul nostru, rădăcina lui <pdpo<; este <pEpaai, sinonim cu ysvvfjcrai.

După scoliastul lui Arătos (scol. în Arătos, v. 1 = arnim, II, HOOj Proteu reprezenta aerul pentru stoici, sau acea pneuma divină care aleargă prin toate lucrurile: numele său obişnuit este Zeus; unii, precizează scoliastul, spun că acest aer este Proteus; şi aşa trebuie înțelese enigmaticele cuvinte ale lui Homer „el devine apă curgătoare, arbore mare şi foc”: acest aer nu este la originea tuturor lucrurilor?

Această exegeză Proteu-aer nu împiedică pe alți stoici (sau pe aceiaşi!) să aibă alte păreri…

Homiliile clementine, Homilia VI, cap. III.

Id., cap. V. Heraclit şi cosmogonia orfică a Clementinelor se întâlnesc şi în alte puncte: mai ales asupra explicației cuplului CronosRhea: unul este timpul, celălalt fluiditatea substanței lichide („heraclit, Al. Horn., cap. 41, p. 62; Homiliile clementine, VI, cap. V). Pentru cei doi autori, această scurgere, această mişcare perpetuă a materiei care, cu ajutorul timpului, naşte universul.

Eustathius, 1503, 7 urm.

Eustathius, 1503, 12 urm. În versiunea lui Eustathius, numele

Idotheei este format din EÎ80? Formă şi Oeeiv a alerga; în versiunea lui Heraclit, de la şaso? Şi 9ed, zeiță.

38 Scoliile Odiseii cunoşteau interpretarea Proteu-materie, Idotheea-formă. Putem citi, în legătură cu Od., IV, 384: „Heraclit dă exegeza alegorică următoare: „Proteu era un om care locuia pe malul mării.”

Urma o istorioară în maniera lui Pseudo-Heraclit, autorul lui Ilspt drcicraov. Câteva rânduri mai jos, urma exegeza fizică „Proteu este pentru unii o alegorie a materiei, fără care, spun ei, demiurgul <n-ar putea organiza) toate lucrurile vizibile… Această materie, care este invizibilă şi din care ies oameni, arbori, ape şi tot restul. Căci Idotheea este forma: materia, prelucrată, dă forma”…Urmează o altă exegeză cu totul diferită: „Proteus reprezintă alegoric, după alții, epoca ce precede primăvara, epocă în care pământ-tul începe să producă diverse feluri de plante şi specii”…Mai încolo, o altă scolie (E la Od., IV, 456) reia alegoria Proteu-materie: „Materia există înaintea tuturor celorlalte lucruri şi din ea au ieşit apoi animalele şi toate lucrurile. Idotheea, este Providența, care a modelat forma tuturor lucrurilor”…Urmează exegeza

simbolurilor celor patru elemente: „Prin leu, animal plin de foc, este reprezentat eterul; dragonul şi ceilalţi, întrucât sunt ieşiţi din sol, simbolizează pământul; apa, aceasta sare în ochi; arborele desemnează aerul, deoarece arborele se înalță de la pământ în aer”.

Comparând cu heraclit, cap. 66, p. 86, 15 se constată că înrudirea este flagrantă. Dar vom putea spune că scoliastul îl rezumă pe

Heraclit? Scoliaştii, cel mai adesea, transcriu cuvânt cu cuvânt bucăți din Heraclit pe care le au sub ochi. Aici, se va putea spune doar că Heraclit a amplificat, ca un bun retor, modelul său şi că scoliastul s-a mulțumit să copieze acelaşi model.

Să notăm în sfârşit că scoliastul la Od., IV, 445 (despre cordialul pe care Idotheea i-l dă lui Menelau pentru a rezista la duhoarea focilor) vede în această ambrozie o simplă alegorie „speranța în reuşită”.

39. Sextus empiricus, Adv. Math., IX, 5 (p. 392, 20 urm.).

40. Theologoumena arithm., de nicomah în photius, Bibliotheca. Cf. A. delatte, Etude sur la litle'ralure pythagoricienne, p. 142.

41. Sextus empiricus, Adv. Math., IX, 6 urm.

CAPITOLUL VIII

LCf. P. 80 şi urm.

— Heraclit, Al. Horn., cap. 12, p. 20.

3. II., XXIII, 190.

4. Od., = VIII, 271, 302, 334.

5. Cumont, Le symbclisme fune'raire des Romains, p. 260.

6. Din punct de vedere al istoriei religioase, originile lui Apollon sunt dintre cele mai complexe şi mai controversate. Cf. nilsson Geschichle der griech. Religion, I, 498 urm.; krappe, Mythologie universelle, p. 261 şi bibliografia problemei, p. 312 urm.

7. Phaeton, fr. 781, Nauck, ed. 2-a, III, vers. 11 – 13. Citat cu unele variante de formă, de către scoliastul lui Euripide (Oreste, 1389J şi de către macrobius, Saturn., I, 17, 10. DmoM-vm, este derivat etimologic de către Euripide de la verbul 'AnoXXav a distruge.

Tai de care vorbeşte Heraclit nu sunt misterele de la Eleusis.

Ş

Cf. lobeck, Aglaophamus, p. 84 urni.; p. 141. Heraclit, Al. Horn. Sf., cap. 6, p. 10. Proclos, în Euclid., p. 65, 21 = VorsokP, 41, 1 (I, 393, 7). VorsokP, 41, 7 (I, 393, 24 şi 394, 2).

Macrobius, Saturn., I, 17, 31, extras din apollodorus, Ilepi Gbsv = VorsokP, 41, 7 (I, 394, 8).

După aristotel, Meteor., A 8, 345 a 13= VorsokP, 41, 10 (I, 394, 25). Calea Lactee era, pentru unii pitagoricieni, traiectoria primitivă a soarelui; pentru alții, era cea a diverselor astre căzute din ceruri şi la căderea cărora se referă legenda lui Phaeton. Euripide, care scoate din această legendă una din dramele sale şi care se interesează de altfel de chestiuni ştiințifice, a putut să fie mai mult sau mai puțin la curent cu aceste speculații. Eschil, Cei şapte contra Tebei, 856. Eschil, Rugătoarele, 213.

16. Homer, Imnuri, ed. Humbert, C. U. F., 17. Id., vers 441. 18.

Către Apollon, 202-203.

Id. 44l-442; 444-445.

Asupra datei acestui imn, cf. homer, Imnuri, C. U. F., notița lui Humbert, p. 74 urm. După scoliastul lui Pândar (a doua Nemeeană), imnul delian a fost scris în anul 500. Însă Tucidide, care citează unele versuri din acest imn delian, pare a-l considera ca fiind mult mai vechi. Imnul pythic, care ne interesează aici, e:; te desigur, posterior: Dl. Humbert plasează compunerea lui „puțin după 590"...Însă dl. Defradas (Les themes de la propagande delphique, p. 5?) dă înapoi data până la începutul sec. VI sau sfârşitul sec. VII. Asupra problemei identificării lui Apolo cu soarele, cf. o lungă şi minuțioasă cercetare a lui P. Boyanee în Etudes sur le Songe de Scipion, p. 78 urm.

20. 2lA, delatte, Etudes sur la litt. Pyth., p. 133. ^ ';! IV.;' ^ • £* delatte, ibid., p. 249 urm. 4/2 sau 2/1 dă octava; 3/2 cvinta; 4/3 cvarta. Cu aceste patru numere (1, 2, 3, 4) sau tetractys, a căror sumă este 10, se realizează armonia. Cel puțin aceasta este una din explicațiile, cea mai simplă, a tetractys-u Cf. 379; p. 459. II, I, 46-47. <>' {heraclit, Al. Horn., cap. 12, pp. 19, 20. Cf. delatte, Etudes., p. 259. ^'

Republica, X, 617 b.

'* Citat de către Theon din Smyrna, în a sa Astronomia, cap. XV, pp. 140 – 141, ed. Hiller. Cf. baccou, Histoire de la science grecque, pp. 129-l31.

Cf. 378. Vocea aedului Demodocos seamănă cu „cea a zeilor", adică cu cea a astrelor, precizează scoliastul (Od., IX, k). Asupra armoniei sferelor, vezi lydus, De mensibus, III, 3: fiecare planetă emite sunetul unei vocale, fiecare are un „mod" particular, frigian pentru Jupiter, lidian pentru Marte etc. OmioMmv, ănoXoixav. Platon, Cratylos, 405 a b.

Cratylos, 404 e. Cf. nota 1 la ediția m£ridier, C. U. F., p. 83 şi citatul din eschil, Agamemnon, 1080-82: Cassandra strigă: „Apollon care mă pierde..." ăKzXavvav.

Cornutus, Theologia, cap. 32, p. 65, 20.

Id., p. 65, 10 urm. După Apollodor, Apolo a fost numit „zeul turmelor"' (vouio?) deoarece ciuma era atribuită soarelui şi pentru că ciuma loveşte mai întâi animalele. Ele au fost deci puse sub protecția sa (scol. Venetus A la II, XXI, 447J. Toate acestea sunt în strâns raport cu exegeza alegorică a ciumei „apolliniene" dm Ihada, pe care o vom studia.

ĂnoXXwxa. Vj, cornutus, Theologia, cap. 32, p. 66, 5. ^/^^ platon, Cratylos, 405 c. ^Umtiq ', * *-', L: cornutus, Theologia, p. 66, 8.,. „.

— Dcipaua,; -^%^^-YJM

Cratylos, 405 c.; v." '. '- « cornutus, Theologia, cap. 32, p. 65, 3. ' „' ' „ „ (l-koX&v = 6nou noX&v, „cel ce face ca lucrurile să se învârtă tț» acord"...Cratylos, 405 c. -• 'i, M'•; ii. – '*s• • *; – >' 42. Cornutus, cap. 32, p. 67, 17 urm. Mai multe citate din Macrobiu în Saturnalia, permit să se vadă la ce muncă s-a supus Cleanth ' pentru a adapta soarelui numele şi supranumele lui Apollon • 1 17, 8: „Cleanthes Apollinem e&g ăn' îXXav Kal fiucov târaov ţj dvaToXd? Noiotiuevov: „cel care face să se schimbe locurile rasă ritului său"; 1,17, 36: „Cleanthes Lycium Apollinem appellatum notat..." (ca şi lupul care

răpeşte oile, soarele smulge cu razele sale umezeala „humorem eripit"); se ştie că, pentru stoici, soarele este o „vietate" care se hrăneşte cu vapori;

I, 17, 31: Ao£iac după Cleanthes, pentru că revoluția sa este helicoidală, Ka9' SXiKag kiveâtcu.

3. A.uKdpas.

44. Heraclit, Al. Horn., cap. 7. Aşa cum a arătat Miinzel (De Apollo-dori Tlepl 9effiv libris), toate acestea derivă din cartea lui Apol-lodor despre zei: acest autor recapitulase toate datele despre Apollon. Se găsesc la Bustathius şi alte precizări privind originile lui Apollon, fiul lui Leto şi al lui Zeus: Leto nu este alta decât noaptea; şi soarele, ca şi aurora (cf. eschil, Agamemnon, 273), pare a se naşte din noapte (cf. sophocle, Tmchinienele, 94). Dacă se face din Leto uitarea (ceea ce este interpretarea cea mai comună) se ajunge la acelaşi lucru; noaptea şi uitarea sunt sinonime; noaptea face să se „uite" toate grijile (cf. euripide, Oreste, 213). Eustathius, 22, 30 urm.

În ceea ce-l priveşte pe părintele lui Apollon, Zeus, el este fie destinul: însă fiul este de asemeni o incarnare a destinului (cf. mânia lui Apollon, dezlănțuind ciuma); fie aerul sau cerul, al cărui copil este soarele (eustathius, 495, 5; 550, 39). O etimologie curentă a lui Apollon îl face să derive de la cuvântul ă-noXX&v, nu mai mulți. Ceea ce se poate aplica soarelui: scolia B la Od., III, 279, înțelege la fel. Însă neoplatonicienii îl aplică zeului suprem: astfel plotin, Enneade, V, V, 6; cf. clemens din alexandria, Stromatai, I, 349: „Apollon, nume mistic, după o concepție care neagă pluralitatea".

Cf. heraclit, Al. Horn., cap. 14, p. 22. Episodul ciumei este povestit în Iliada, I, 47 urm. Scolie din Venetus A la II., I, 50. Rid. Heraclit, Al. Horn., cap. 8, p. 13. Scolie din Venetus A la II., I, 50.

Notă la scolia

Heraclit consacră mai multe capitole (8, 9, 10) pentru a demonstra î acțiunea Iliadei se desfăşoară în plină vară, în momentul celor mai lungi zile şi a celor mai mari călduri. El pare să împrumute aceste dezvoltări de la Herodicos, gramatician din şcoala lui Crates, pe care O citează în cap 11. Heracut, Al. Horn., cap. 11, p. 19. Heraclit, Al. Horn., cap. 12. Id., cap. 14, p. 22.

Schrader (Porphyrii Quaest. Homer. ad Iliadem... 50j nu a ținut cont de aceste divergențe.

AicrsriTtKc&Tepoi.

Scolie din Venetus A la II., I, 50.

Heraclit, Al. Horn., cap. 14, p. 23.

/., XI, 832.

Heraclit, Al. Horn., cap. 15. Scol. Venetus A la II, I, 50.

Viața şi poezia lui Homer, 230.

Cf. II., XXII, 31. Epoca în care „dinele lui Orion" – steaua

Sirius – se ridică şi apune pe firmament în acelaşi timp cu soarele, este „canicula" (sfârşitul lui iulie, jumătatea lui august). Viața şi poezia..., 202.

Aetius, Plăcița, V, 14, 1. Doxog., 442.

Id., V, 14. Doxog., 424. Dă rațiunile sterilității lor. Rivaud, Hist. PhilosI, p. 71. Cf. p. 106-l07.

Ilept ăyalii dtrav, în eusebius, Praeparatio evangelica, III, XI, 23-29. Cf. p. 429 servius, ad GeorgI, 5 = arnim, II, 1070. Cleanthes numea deja soarele Dionysos (macrobius, Saturnalia, I, 18, 14) „fiindcă în mişcarea sa zilnică de la răsărit spre apus, făcând ziua şi noaptea, el împlineşte (Siavuaai) înconjurul cerului"…Cf. servius, Georg., I, 5: „acelaşi este soarele, Apollon, Liber" pentru stoici.

Cleanthes identificase pozitiv soarele cu Heracles? Nu avem dovezi precise, iar Cornutus discipolul lui Cleanthes, nu face această apropiere în Teologia sa, la capitolul Heracles. Totuşi Pearson (Clean-this frag., 62 j şi Krische (Die theologischen Lehren der grieckischen Denker, p. 400J atribuie lui Cleanthes această identificare. Despre Heracles-soare, cf. printre alții lydus, De mensibus, IV, 67; despre Dionysos-soare, lydus, ibid. IV, 51; despre Plutonsoare (când astrul este sub pământ), lydus, ibid., IV, 137. gs^ imposibil să urmărim întreaga eflorescentă a acestui sincretism, dezlănțuit: de altfel nu mai are legătură cu Homer. Devenit zeu cosmic, soarele a fost desigur identificat cu Zeus După Eustathius (128, 14), Zeus mergând să benchetuiască la etiopieni (II., I, 423J nu este altul decât soarele îndepărtându-se către sud, spre ținutul negrilor.

Cf. krappe, Genese des Mythes, cap. VII.

Cf. krappe, Genese des Mythes, cap. VI. În măsura în care luna este în acelaşi timp sursa umidității nocturne şi a ploilor. Şi regulatoare a ciclului fiziologic al femeii.

Cf. p. 84 heraclit, Al. Horn., cap. 57, pp. 78 – 79. „',! '

II., XXX, 504.

Eustathius, 1197, 4 urm. Eustathius notează puțin mai departe (1197,11): unii spun că Hera este aerul salubru, contiguu cu eterul, iar Artemis aerul apropiat de pământ, care nu este cu adevărat salubru: de unde morțile subite ale femeilor, atribuite lui Artemis. Theologia lui Cornutus (cap. 32) face din arcaşa Artemis un sinonim al Hecatei (= cea care trage de departe). Numele de Artemis este un eufemism: el semnifică „cea care face sănătos" (âptEusâg i.e. uyiEÎț rcoiEî), când de fapt ea omoară.

, 1. Sincretismul lui Cornutus identifică Luna cu Ilithya: luna este într-adevăr cea care dirijează naşterile şi creşterile, în lumea animală ca şi în lumea vegetală.

După Lydus (De mensibus, III, 10, p. 50 Wuensch) întreaga natură sensibilă se află sub influența lunii: apele de pildă şi animalele acvatice cresc împreună cu ea, se contractă sau se strâng când descreşte.

Acelaşi Lydus, ne spune puțin mai încolo (III, 10, p. 45 Wuensch) că fizicienii îl identificau pe Zeus cu soarele şi pe Hera cu Luna. S-a văzut în legătură cu mitul lui Briareu, că Zeus era numele soarelui

— Pentru şcoala lui Pherekydes; era normal ca soția lui Zeus, în acest caz, să-şi dea numele lunii.

Să notăm în fine că stoicii citați de Plutarh în De fâcie (922 a) invocau luna nu numai sub numele de Artemis, ci şi sub cel de Atena. Despre Atena-luna, cf. plutarh, de Iside, 9, 52; aristotel, fr. 348 b; şi roscher, s.v. Athena, Selene.

Într-un alt pasaj din De fâcie (934 d), Plutarh dă explicația că luna, în eclipsele sale, capătă o tentă albăstruie şi cenuşie, de unde şi numele de „yA, auK<5>iuv" pe care i-l atribuie poeții şi mai ales Empedocles. Se poate ca acest adjectiv, comun Atenei şi lunii, să fi

|ucat un rol în identificarea lor.

De fâcie insistă în 938 b: „luna care e numită şi care chiar şi este Atena".

CAPITOLUL

IX

1. Tad ăOou?

2. Aristotel, Poetica, 1461 a: „Alte fapte, poate, sunt povestite nu mai frumos, ci aşa cum se petreceau altădată".

3. Dio chrisostomos, LIII, 4. Cf. p. 120. Un pasaj din Poetica lui Aristotel pare a exprima aceeaşi idee: „Se poate spune că este opinia generală, mai ales în istoriile relative la zei. Într-adevăr, poate că poeții nu le povestesc nici mai bine, nici mai adevărat, ci aşa cum spune Xenophanes, conform cu opinia generală". (Poetica, 1460 b).

4. Strabon, I, II, 15.

5. Heraclit, Al. Horn., cap. 49, p. 72. Cf. Viața şi poezia..., 106 sf.

6. II., XVIII, 485 urm.; Od., V, 272 urm. Despre importanța diverselor constelații pentru navigația nocturnă, cf. mireaux, Les poemes homeriques et l'histoire grecque, I, p. 111 urm.

7. Soluția lui Aristotel (Poetica, 1641 a) este că „singură" este întrebuințat metaforic: Ursa nu este neapărat singura, ci este cea mai cunoscută dintre constelațiile care nu „apun".

Soluția scoliilor: trebuie să înțelegem „singură", nu dintre toate astrele în general, ci între cele care sunt numite în acest pasaj (Venetus A şi B la/., XVIII, 489j.

8. Strabon, I, I, 6-7.

9. Viața şi poezia..., 106.

10. Scolie din Venetus A la II., XVIII, 486. H. Od., XII, 62-65.

12. Scolie H şi Q la Od., XII, 62.

13. În al său Ilspt xffc şiş JcoA. Oud9Ei. Av Kaivfj? IaTopiaț, X6yoi ££.

14. Photius, Bibliotheca, p. 473, ed. Hoeschelius, Geneva, 1612.

15. ASCLEPIADE DIN MYRLEA, în ATHENAIOS, DeipnosOpk., XI, 490

Despre Asclepiade din Myrlea, cf. christ-schmidt-stählin, Griech Litter. Gesch., II, 214; 428; 430; b. – a. moller, De Asclepiade Myrleano.

Moero din Bizanț, mama poetului Homer din Bizanț, este autoarea unor epigrame din Anthologie şi Meleagros o numeşte în prefața epigramei sale Coroana (Anthologia Palatina, IV, I, 5). Cf. Christ-isrhmidt-Stählin, ibid., II, 147, 155.

16. Pindxr, Nemeene, II, 17.

17. Citat de athenaios, Deipnosoph., XI, 491. Fragm. 912 Nauck.

18. Scolie H. Q. V. la Od., XII, 62. În hărțile astronomice, nu era figurat întreg Taurul ci numai picioarele dinainte. El nu este întreg ci tăiat, aşa cum

precizează scoliastul din Venetus A la II., XVIII, 19. Scolie (la Od., XII, 62) care rezumă alegoria.

20. Od., XII, 65. Asclepiade în athenaios, Deipnosoph., XI, 492; chiron din amphipolis, în ptolemaios chemnos, rezumat de

EUSTATHIUS, 1712, 50.

21. Eustathius, 1713, 1 urm. Alexandru completează lecția de fizică a lui Aristotel printr-o lecție de morală: „Pentru ca zeii să pară filosofi şi mai presus de plăceri, poetul îi arată aprovizionați de către cel mai slab şi mai delicat animal, care nu poate transporta decât puține lucruri" (eustathius, 1713, 10).

22. Platon, Phaidros, 246 e. Este greu de ştiut ce reprezintă Zeus în realitate pentru Platon în acest pasaj: probabil sfera stelelor fixe (cf. nota lui robin, col. Bud6).

— Eustathius, 1713, 10; scol. H. Q. V. la Od., XII, 62.

23. Aetius, Plăcița, II, 20, 4 = Doxog., 349.

24. Şi pe moderni la fel, până în ziua în care, în săpăturile de laMycen s-a descoperit o cupă având o mare asemănare cu cea a bătrânului Nestor. Cf. mazon, Iliade, Tome II, p. 133, notă. Vezi p. 110-l11.

25. II., XI, 633.

26. La athenaios, Deipnosoph., XI, 487-92.

27. Ibid., 498 c urm.

28. Se află câte două în jurul fiecărei anse, ceea ce face opt... El consideră însă, pentru nevoile cauzei, că fiecare pereche nu formează decât o unitate.

29. La versul 635, el citeşte: 6Cxo S'&JKmoOuiveg (într-un singur cuvânt), ceea ce dă ca rezultat două porumbițe-stele servind de suport sau de fund.

— Athenaios, Deipnosoph, 491-2.

30. Moero din bizanț, în athenaios, Deipnosoph., XI, 491. Despre importanța Pleiadelor pentru calendarul grecilor, cf. brunet-mieli, Hisl. Des sciences, antiquite, p. 443, nota 16.

'31. Viața şi poezia..., 105.

32. II, XI, 735.

33. Od., IV, 400. După scolia H la acest vers, „mijlocul cerului" trebuie să desemneze pământul. El adaugă: „Unii spun că soarele este mult mai mare decât lumea (noastră) „.

34. Viața şi poezia..., 105.

35. Suvuxov.

36. Od., XI, 109 (XI, 147, trad. G. Mumu).

37. Od., XII, 383; 385-6. Citate în Viața şi poezia..., 105.

38. /., XXII, 135.

39. Stobaeus, I, 25, 7. Vezi plutarh, ed. Bemardakis, Teubner, voi. VII, p. XXV. Homer cunoştea de asemeni faptul că soarele, ca şi toate planetele, se învârte în sens invers față de cerul stelelor fixe. Hera, spune el (II., XVIII, 239^, forțează soarele să apună. După Agathocle (citat de scoliastul din Venetus A la acest vers), Hera desemnează aici ansamblul universului [aceasta se deduce din mitul Herei suspendată în aer cu două nicovale agățate de picioare: Hera, fără

îndoială, leagă elementele (cf. p. 106) şi asigură coeziunea cosmosului, ca axa sferelor (cf. p. 581)]; or tocmai grație rotației ansamblului cerului soarele se găseşte seara şi aproape fără voia lui, la apus.

40. Aetius, Plăcița, II, 2, 1 = Doxog., 329.

41. Phaidon, 108 c urm. Legi, XII, 966 d. Cf. robin, Revue des e'tudes grecqu.es, XXXIV, 61921), p. 290. Vezi şi abel rey, La jeunessede la science grecque, p. 401.

42. II., VIII, 13-l6.

43. Cf. mazon, Iliade, tom. II, p. 25, nota 1. Cf. şi una din scoliile T, care conchide din acest pasaj că, pentru Homer, „pământul nu este sferic, ci plan" – scolie care reflectă părerea lui Aristarh (vezi lehrs, De Arist. Stud. Horn.3, p. 174; maass, Aratea, p. 178).

44. Scol. Venetus A la/., VIII, 16.

45. 'AKd (iag. 'H%ÎKx (op (aKsxxpoq, îX. IKt (op). YTtepicov (urcep lenevos)- 46. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 44, p. 66.

47. Od., III, l-2.

48. II., VIII, 485-6.

— Pasaje citate în Viața şi poezia..., 104.

49. Homer concepe Oceanul ca un fluviu circular care îşi rostogoleşte valurile în jurul discului terestru şi ajunge la punctul de plecare, curgând către izvorul său. El încinge pământul ca un şanț plin de apă înconjurând o fortăreață.

Crates nu este de acord aici cu Aristarh. „Crates, ne spun Scoliile de la Geneva (la/., XXI, 193), arată în cartea a doua din Homerika r

Că Oceanul (pentru Homer) este marea cea mare" (Cf. helck, De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Iliadem spectant, p. 29- 30).

Homerul lui Crates ştia chiar că proporția apelor, pe glob, este cu mult mai mare decât pământul. În urma versului.

Oceanul, care este la originea tuturor ființelor ediției lui Crates strecurau acest vers suplimentar:

Oameni şi zei.

— Şi care acoperă cea mai mare parte a pământului (II., XIV, 247;

Ştim lucrul acesta dintr-un pasaj din De fâcie de Plutarh (938 d), rău interpretat de către M. Raingeard, în ediția sa (Belles Lettres, Theon, unul din personajele dialogului lui Plutarh, tocmai spusese că pământul este steril pe cea mai mare parte a suprafeței sale: aici ars de soare, dincolo dispărând sub ghețuri, în alte părți acoperit de mare. În sprijinul acestui ultim punct, el aduce versul lui Homer, fără să-şi facă însă prea mari iluzii asupra autenticității sale: interlocutorul său, mare admirator al lui Aristarh, nu-şi va pleca urechile la „lecțiunile lui Crates", incorporând în Homerul său acest vers bastard (şi nu doar acesta!) Cf. rivaud, Histoire de la philosophie, I, p. 444. TpavTCicTtav. Scol. Venetus B fa II., VIII, 485. Scol. Venetus B la/., V, 6. Când soarele şi astrele coboară spre orizont, cursa lor se accelerează. Or, 'flKsav6? Poate proveni de la ebKeooi; dvoegGai „a termina repede"...Nouă dovadă, prin etimologie, că Oceanul este chiar orizontul. Ibid. Strabon, I, I, 6.

Od., X, 191. Viața şi poezia..., 104. /., X, 394, etc.

Heraclit, Al. Horn., cap. 45, p. 67. Homer spune în altă parte că „soarele apune, atrăgând noaptea neagră” (II., VIII, 486; Scolias-tul din Venetus B, ne face să admirăm, la acest vers, precizia acestui participiu: „pământul fiind rotund, el nu este scufundat în umbră dintr-o dată”.

Od., XV, 299 (390, trad. Mumu).

Heraclit, Al. Horn., cap. 46, pp. 68-69. Heraclit descrie, după matematicieni, cele trei forme pe care le iau umbrele proiectate: 1. Suprafața iluminantă e mai mică (a) decât suprafața luminată (b): umbră în formă de kalathos sau de coş.

2. Suprafața iluminantă e mai mare decât suprafața iluminată: umbră In formă de con.

G6. 67. 68. 69.

3. Suprafața iluminanti egau cu suprafața iluminată: umbră în formă de cilindru.

Scoliastul din Par., la/., X, 394 (crameu, III, p. 13) atribuie lui Crates această exegeză a nopții ascuțite „fiindcă, spune el, noaptea, fiind umbra pământului, se deplasează cu aceeaşi viteză ca şi a soarelui, ca şi cum l-ar urmări şi ar fi urmărită” (cf. maass, Aratea, p. 181).

DIOGENES LAERTIOS, VII, 144. Cf. ARNIM, II, 650. ° *'

Cf. p. 392-394. T'.' plutarh, De fâcie, 923 b. 'O

Cf. cumont, Le symbolisme funeraire des Rotnains, pp. 119, 187. Od., V, 296; Od, III, 295. (V, 393; III, 407, trad. G. Mumu). Scolie din Venetus B la/., VIII, 479.

Scolie la Od., 111,295 (cf. V, 295). Viața şi poezia..., 110; hehaclit, Al. Horn., cap. 47, p. 69, 9-l7.

Viața şi poezia..., 110, reprodus în scolia la Od., V, 295. Scolie la. Od., III, 296. ^ iK xoO afrtoudToo. Iir, [-: • [, (1A...; /,., {, ş/t, -5 f) jc Jtpovoiai; > «-) m< y.tr><î; X),:'; {. I'! ^>: •: • • <. £raetius, PZaesto, II, 8, i. '^^'^ 'iffiir v. îa» v; – «.'rtwywțâ

/6td, II, 8, 2.

Chiar şi după descoperirea sfericității pământului, se putea invoca înclinația axei polilor pentru a justifica „discriminarea” lui Homer: ar fi însă dificil să justificăm influența acestei înclinații asupra efortului vânturilor! Scolie din Venetus B la II., XIV, 220. Text reluat şi rezumat de scoliastul la Od., I, 98.;

Od., I, 98; V, 46; /., XXIV, 341; /., XX, 58. ^/., XIV, 200. '%

Vorsok.7, 22 B 103 (I, 174, 1). J;'

6jcep e8ei 8Et$at î6 nâv. Acest cuvânt are, totuşi, un sens particular la stoici: ei îl întrebuințează atunci când vor să înglobeze deodată şi lumea (6^ov) şi vidul infinit care o înconjoară, aetius, Plăcița, II, 1,7 = Doxog.,

II., XV, 189.

Viața şi poezia..., 103. • el? Îcmv 6 k6<jho? «ai. Stobaeus, Eclog., I, 21, 5 = Doxog., 328.

R

Ii. Cf. Viața şi poezia..., 103. Lumea a avut un început? Va avea un

Sfârşit? Homer a fost interogat şi asupra acestei chestiuni. Numind zeii (înțelegeți elementele) „veşnic vii” (Od., I, 263J, Homer pare 't' a se pronunța pentru eternitatea lumii. Scolia E la Od., I, 263.

84. Viața şi poezia..., 109. Reprodus de scolia la Od., V, 295. Vezi roza completă a vânturilor la aristotel, Meteorolog., 362 b; pseudoaristotel, De mundo, 394 b.,.,. I|V <g0flâffa^ ^v, 35. Scol. Venetus B la IL, XXIII, 199. R» S-£eE

36. IL, XVI, 459. 4 f! P<? MVio» -i.

37. IL, XI, 53.

38. Scolie din Venetus B la IL, XI, 53 (Porphiriu). Heraclit, Al. Horn., cap. 43. Viața şi poezia..., 111.

39. Strabon, I, 1, 7.

30. IL, XVIII, 399.:1? >. *S: 31. IL, VII, 422.: *#': ț) r-VV- 32. Strabon, I, VII, 422. ' VbJ 93. Od., XII, 103-7. (XII, 142-l50, trad. Mumu). M: 34. Strabon, I, 1, 7. Cf. polybii Reliquiae, XXXIV, 3, 10. Rit' 35. Xpaycpsiag x «Piv Kctl <p6Poo., «• 36. Cf. Od., V, 306; /Z., VIII, 488., l- 37. Strabon, I, II, 36. M 98. Stânca din fața Charybdei, Skylla, este un monstru înfundat pe jumătate în crăpătura stâncii şi care, scoțându-şi gâturile multiple în afara peşterii, pescuieşte de acolo delfini şi câini de mare (Od.< XII, 90). Eratosthenes nota deja că acest pescuit al Skyllei i-a fost inspirat lui Homer de către vânătoare cu săbii (yaXsc&Ta? Sau £upiați) care avea loc în jurul Skyllaion-ului. Eratosthenes, în strabon, I, II, 15 – 16.

99. /., XX, 57 urm. „- 100. IL, XVI, 567; XVII, 366 şi 645.!

101. IL, XXI, 334; XXIII, 212, Viața..., 108.

— M 102. IL, XII, 27.

103. Cf. DIOGENES LAERTIOS, VII, 154.

104. Heraclit, Al. Horn., cap. 38. Aristotel nu vorbeşte decât despre scuturăturile verticale şi orizontale (Meteorol., 368 b).

105. Od., XX, 35l-57 (452-461, trad. G. Mumu).

106. Scol. la Od., XX, 356.

107. Heraclit, Al. Horn., cap. 75. „'„* '„*; °^U”* î Wc 108. Od., XIV, 162 (219, trad. G. Mumii).

109. Heraclit, Al. Horn., pap. 75. Viața şi poezia..., 108. V, HO. STRABON, I, I, 3 – 4. J., CAPITOLUL X

1. IL, V, 385 urm.

2. Heraclit, Al. Horn., cap. 32.

3. Strabon, I, II, 9.

4. STRABON, I, II, 10.

5. Strabon, I, ii, 15. Aceste pasaje din Polibiu ne sunt cunoscute doar prin Strabon (cf. polybii Reliquiae, ed. Didot, 1859, XXXIV, II, l-l6.) 6. Arrianus, Exped. Alex., II, 16, 5. Pausanias, III, 25, 3.

7. Strabon, IX, 12. Pentru a da o explicație mitului lui Dionysos cusut în coapsa lui Zeus (utipo?) care să nu stârnească râsul Tiresias, înBacch antele lui Euripide, te foloseşte de o eroare populară: Zeus a salvat copilul fabricând un simulacru din „eter” pe care l-a dat ca ostatec („Onripo?) în urma furiei soției sale... Explicația prin fantoma-ostatec nu este mai puțin bizară decât cea a

coapsei, însă ea îi apărea lui Euripide drept o formă mai raţională a legendei. Ea circula probabil printre „savanţi".

8. Platon, Phaidros, 299 c e.

9. Xaipevra. * j 10. Phaidros, ibid. „£ 11. 'Ajciawov PipTia L

12. JcaisiKâ.

13. Mythographi graeci, III, 2, Prolegomena de Nicolas festa, p. XXXIII. Contra wipprecht, Quaestiones palaephateae, p. 59 urm., schrader, Palaephatea, p. 41 urm.

14. Theon, Progym., 6. Schrader a subliniat în altă parte concordanţa dintre Palaiphatos şi doctrina Problemelor aristotelice despre eroi. Cf. festa, Proleg., I. De Palaephato librorum Ilepâ auctore, p. XXXIII urm.

15. Cf. Reălencyclopădie, pauly-wissowa-krol-witte, art. Palaiphatos. I

16. Festa, în Mythog. gr., III, 2, p. XLVI urm.

17. Ibid., p. I şi LI.

18. ©epcwteia utiGcov tfflv Jtapd <pucnv jtapasesonsvmv.

19. Heraclit, Al. Horn., cap. 68.

20. În Mythographi graeci, III, 2, ed. Nicolas festa, cele trei culegeri vin una după alta: palaephatus, Ilepl drckrccov; heracliti q.f. libelus nspl ăniaxav, Excerpta vaticana, vulgo anonymus, De Incredibilibus.

83. Cf. Viaţa şi poezia..., 103. Lumea a avut un început? Va avea un sfârşit? Homer a fost interogat şi asupra acestei chestiuni. Numind zeii (înţelegeţi elementele) „veşnic vii" (Od., I, 263j, Homer pare a se pronunţa pentru eternitatea lumii. Scolia E la Od., I, 263.

84. Viaţa şi poezia..., 109. Reprodus de scolia la Od., V, 295. Vezi roza completă a vânturilor la aristotel, Meteorolog., 362 b; pseudo-aristotel, De mundo, 394 b.

35. Scol. Venetus B la II., XXIII, 199.

36. II., XVI, 459.

37. II., XI, 53.

38. Scolie din Venetus B la/Z., XI, 53 (Porphiriu). Heraclit, Al. Horn., cap. 43. Viaţa şi poezia..., 111.

39. Strabon, I, 1, 7. 30. II., XVIII, 399. Îi. II., VII, 422.

32. STRABON, I, VII, 422.

93. Od., XII, 103-7. (XII, 142-l50, trad. Mumu).

34. Strabon, I, 1, 7. Cf. polybii Reliquiae, XXXIV, 3, 10.

35. Xpaycpsiaţ x^piv icaJ <p6Pou.

36. Cf. Od., V, 306; II., VIII, 488.

37. Strabon, I, II, 36.

98. Stânca din faţa Charybdei, Skylla, este un monstru înfundat pe jumătate în crăpătura stâncii şi care, scoţându-şi gâturile multiple în afara peşterii, pescuieşte de acolo delfini şi câini de mare (Od.< XII, 90j. Eratosthenes nota deja că acest pescuit al Skyllei i-a fost inspirat lui Homer de către vânătoare cu săbii (yaXecbxas sau £upiag) care avea loc în jurul Skyllaion-ului. Eratosthenes, în strabon, I, II, 15 – 16.

99. II., XX, 57 urm.

100. II., XVI, 567; XVII, 366 şi 645.

101. /Z., XXI, 334; XXIII, 212, Viața..., 108.

102. II., XII, 27.

103. Cf. DIOGENES LAERTIOS, VII, 154.

104. Heraclit, Al. Horn., cap. 38. Aristotel nu vorbeşte decât despre scuturăturile verticale şi orizontale (Meteorol., 368 h).

105. Od., XX, 35l-57 (452-461, trad. G. Mumu).

106. Scol. la Od., XX, 356.

107. Heraclit, Al. Horn., cap. 75.

108. Od., XIV, 162 (219, trad. G. Mumu).

109. Heraclit, Al. Horn., cap, 75. Viața şi poezia..., 108.

110. STRABON, I, I, 3 – 4.

CAPITOLUL X

1. II., V, 385 urm.

2. Heraclit, Al. Horn., cap. 32.

3. STKABON, I, II, 9.

4. STRABON, I, II, 10.

5. Strabon, I, ii, 15. Aceste pasaje din Polibiu ne sunt cunoscute doar prin Strabon (cf. polybii Reliquiae, ed. Didot, 1859, XXXIV, II, l-l6.) 6. Arrianus, Exped. Alex., II, 16, 5. Pausanias, III, 25, 3.

7. Strabon, IX, 12. Pentru a da o explicație mitului lui Dionysos cusut în coapsa lui Zeus (uripoț) care să nu stârnească râsul Tiresias, înBacch antele lui Euripide, re foloseşte de o eroare populară: Zeus a salvat copilul fabricând un simulacru din „eter" pe care l-a dat ca ostatec ('Onnpog) în urma furiei soției sale... Explicația prin fantoma-ostatec nu este mai puțin bizară decât cea a coapsei, însă ea îi apărea lui Euripide drept o formă mai rațională a legendei. Ea circula probabil printre „savanți".

8. Platon, Phaidros, 299 c e.

9. Xotipevxa.

10. Phaidros, îbid.

11. 'Arciaxrav fliPMa 12. JcaisiKd.

13. Mythographi graeci, III, 2, Prolegomena de Nicolas festa, p. XXXIII. Contra wipprecht, Quaestiones palaephateae, p. 59 urm., schrader, Palaephatea, p. 41 urm.

14. Theon, Progym., 6. Schrader a subliniat în altă parte concordanța dintre Palaiphatos şi doctrina Problemelor aristotelice despre eroi. Cf. festa, Proleg., I. De Palaephato librorum IIspâ dmaxcov auctore, p. XXXIII urm.

15. Cf. Realencyclopădie, pauly-wissowa-krol-witte, art. Palaiphatos.

16. Festa, în Mythog. gr., III, 2, p. XLVI urm.

17. Ibid., p. I şi LI.

18. ©epaitsia uu8(ov xrâv Jtapd tptiaiv jiapasesoiievcov.

19. Heraclit, Al. Horn., cap. 68.

20. În Mythographi graeci, III, 2, ed. Nicolas festa, cele trei culegeri vin una după alta: palaephatus, IIspl dntaxcov; heracliti q.f. libelus Ttepl drciaxrov, Excerpta vaticana, vulgo anonymus, De Incredibilibus.

21. Putem fără grijă da numele de „palaephatism" acestei metode de exegeză, tot atât de bine individualizată ca şi evhemerismul.

22. Pentru a putea bine distinge cele trei culegeri purtând titlul De Incredibilibus, vom pune tri citate în fața primului numele lui Palaephatus, în fața celui de al doilea Pseudo-Heraclit, celui de al treilea Anonymus.

Palaephatus, De încred., ed. Festa, p. 1 urm. Despre centaurul Eurytion, în Homer, cf. Od., XXI, 295. Palaephatus, De încred., 1; ps-heraclit, De încred., V. IL, VII, 181. Palaephatus, De încred., XXVIII.

PLUTARH, 248 C.

Anon., De încred., VIU. Ps-heraclit, De încred., XV.

Iată o aplicație curioasă a acestui principiu. Tiresias ia prezis lui Ulise: „Iți va veni cea mai dulce moarte" ai; ăXdț (Od., XI, 133) (180, Mumu). Pasaj care i-a încurcat pe comentatori. Insă în Tyr-rhenia se afla un turn numit „turnul lui Halos"... Acest turn purta numele unei vrăjitoare (după Ptolemeu Chemnos), elevă a Circei, venită să se stabilească în aceste regiuni. „Ulise ajunge la ea şi este preschimbat în cal grație drogurilor sale şi trăieşte acolo, sub această formă, până la moartea sa"...Iată cum Halos, emulă a Circei, i-a procurat lui Ulise cea mai dulce moarte, ptolemeu chemnos, în photios, Bibliotli., p. 481. Hoeschel. Scol. HQ la Od., XII, 105. Palaephatus, De încred., XX. ps.

— Heraclit, De încred., II. ps.

— Heraclit, De încred., XIV.

Eustathius (1709, 30) raportează şi el explicația sirenelor-curte-zane; el mai adaugă una care reduce mitul la proporții naturale: „Există locuri de unde iese fără încetare din pământ un suflu de aer. Oamenii de prin părțile locului aşază flaute care par să cânte singure, intrigându-i pe trecători, reținându-i, dar nu până la a-i face să moară de foame (este o exagerare a poveştii). S-a observat de multe ori că valurile, izbind uşor un mal rotunjit, produc un soi de muzică armonioasă".

Dl. P. Chantraine a explicat într-o interesantă comunicare la Academie des Inscriptions et Belles-Lettres (Comptcs rendus Ac. Inse, 1954, pp. 449 — 456J, modul în care „muzica armonioasă" a Sirenelor a devenit zgomotul răguşit şi înnebunitor al „sirenelor" noastre de alarmă.

În legătură cu Sirenele iată ce scria, acum ctțiva ani, un „reporter" de la noi, pe care Palaiphatos nu I-ar fi dezavuat: „Sirenele nu sunt monştri fabuloşi decât pentru Homer, care, în definitiv, nu era un reporter prea serios. Erau pur şi simplu lamantini. Pe aici se află câți doriți. Seamănă cu nişte foci care ar avea o figură de femeie diabolică. Un păr lung şi des ca nişte alge le cade pe umeri. Pot fi văzute adesea ridicate, cu jumătate din corp afară din apă. Unele îşi poartă puiul în înotătoarea din față şi râd! Carnea lor se vinde în piețele din Cayenne, este foarte bună de mâncat, seamănă cu cea de viței!" albert londres, Au Bagne, Albin Midiei, p. 214.

36. Ps-heraclit, De încred., XVI.

37. Palaephatos, De încred., XVII. Pentru Heraclit (Al. Horn., cap. 70, p. 91, 15) Ulise însuşi este un înțelept astronom (cf. p. 311). La fel pentru Polybiu (IX, 16, 1, ed. Didot).

38. Vezi p. 187-l88.

39. Scolie P la Od., X, 2 (scoasă din Tzetzes, Comm. ad Lycophron., 738). Cf. Scol. H. Q. V. la Od., X, 6. „Era un astrolog. El observase că Zephyrul sufla atunci când soarele se afla în zodia Taurului”...Pentru Varro, Eol era un învățat meteorolog (în tertullian, c. Nation., II, 64 c).

— Scoliastul din P la Od., X, 2, ne dă această rețetă magică: să jupoi un delfin, să faci un burduf din pielea lui, să-l păstrezi; atunci poți face să sufle vântul când vrei.

40. Ps-heraclit, De încred., IV. Ref. la Od., I, 52-53.

Mai erau astrologi: Endymion, care îşi petrecea nopțile privind astrele şi dormea ziua, ceea ce a făcut să se creadă că era îndrăgostit de lună (anon. De încred., XII, Cf. ps-lucian, Astrolog. 18); Bellerophon, care străbătea cerul pe calul său înaripat: el era mereu (cu spiritul) printre aştri (anon. De încred., XIV); Tithon, care dormea şi el ziua şi petrecea nopți albe contemplând stelele (scol. la Od., XIII, 1). Eustathius, 1330, 13 urm. Id., 1390 urm.

43. Id., 1503, 30 urm.

44. Ibid. „ >„' «i- 'I'V

45. Scol. la Od., IV, 384. ' ' •

— Ps-heraclit, De încred., XXIX. «'>

— XXIV, 605.

— Palaephatus, De încred., VIII, retranscrisă de scol. Ven. B la/., XXIV, 605. Philemon comicul spunea: „N-am crezut niciodată în această Niobe pietrificată şi nu voi crede nici azi... Însă a fost r numită de piatră pentru că nenorocirea a năucit-o, rămânând țin tuită locului, fără să poată deschide gura” (Scol. Ven. B la n XXIV, 617; 49. /., XIV, 321.

50. Palaephatus, De încred., XV.

51. Anon., De încred., IV, Cf. II., XII, 27 urm.

52. Anon., De încred., IV.

53. Eustathius, 1205, 40.

54. Od., V, 125 urm. (167-l71, trad. G. Murau).

55. Heraclit, Al. Horn., cap. 68, p. 89; CI. Scol. E la Od., V, 125: aceeaşi explicație.

56. Od., V, 121. Versuri athetizate de numeroşi critici antici: Apollon este cel care provoacă, la Homer, morțile subite ale bărbaților: Artemis nu omoară decât femeile (scol. la Od., V, 124^.

57. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 68, p. 88.

58. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 69, p. 90-91. Reluat de Scolia E la Od., VIII, 267. Să semnalăm că, apropo de Ares, capitolul 31 din Heraclit datorează mult lui Palaiphatos şi şcolii sale. Autorul Alegoriilor dovedeşte mai întâi că Ares este războiul (aici ne aflăm la marginile exegezei morale: cf. p. 532, n. 58); apoi explică astfel episodul lui Ares rănit de Diomede „chiar în locul unde se încheie brâul de aramă” (II., V, 857 j: „Diomede s-a infiltrat într-un vid lăsat de inamic pe frontul său de luptă care nu era acoperit în întregime şi i-a pus pe barbari în derută”.

Aceste considerații preced, la Heraclit, interpretarea episoduluj Otos-Ephialtes înlănțuind pe Ares, exemplu caracteristic de pălăi. Phatism.

59. II., VI, 130 urm.

60. Eustathius, 871, 36, care-l confirmă şi-l precizează pe Heraclit.

61. Heraclit, Al. Horn., cap. 35, p. 52.

Altă versiune la Eustathius, 626, 21 urm.: vinul pur (Dionysos) ia minţile (delir). Împotriva relelor beţiei, Lycurg află un remediu radical: smulgerea viilor. Apoi se află remediul adevărat: să se pună apă în vin (Thetis primind pe Dionysos). Cf. aluziile lui Plutarh, De aud. Poet., 15 e.

62. Sextus empiricus, Adv. Malh., IX, 18.

63. Despre exegeza astrologică a lui Homer, cf. p. 469 şi urm.

64. Od., XII, 127 urm. (177 urm. Trad. G. Mumu).

65. Ibid., 340 urm. (498 urm. Trad. G. Mumu).

66. (Scol. Q. Vând. 56 la Od., XII, 129J: „Aristotel spune că Homer desemnează prin asta un fenomen natural, zilele calendarului lunar, pare sunt în număr de 350: înmulţind 50 cu 7, obţinem exact 350”…De fapt, acest an lunar de 350 zile este foarte aproximativ: acesta dă pentru fiecare lună o durată medie de 27 1/2 zile, în loc de 29 1/2 cât este în realitate sau de 29 – 30 de zile în calendarul atenian. 67 ScolB laod., XII, 353. Cf. scol. E laod., I, 8; eustathius, 1717, 32; ps-lucian, Astrologia, 22.

68. Scol. B la Od., XII, 128.

69. Scol HQ la Od., XII, 129.

— O enigmă atribuită lui Cleobul, unul din cei şapte înţelepţi, oferă strânse raporturi cu această exegeză: iată enunţul ghicitorii: „Un singur tată (anul), doisprezece fii (lunile) şi fiecare dintre fii, două loturi de treizeci de fiice, care nu se aseamănă: unele sunt albe (zilele) celelalte negre (nopţile). Deşi sunt nemuritoare, ele se lasă să moară” (Anih. Lyr. de hiller, Teubner 1890, p. 46J. Această enigmă a lui Cleobul sau altă ghicitoare populară au putut sugera comentatorilor apropierea între vacile soarelui şi zilele calendarului.

S-au interpretat astfel în funcţie de calendar alte două personaje odiseene, Eol şi Circe.

Pentru a-şi ţine casa, Circe are patru nimfe, „născute din izvoare, din păduri şi din fluviile sacre care curg în mare”…Una pune cuverturi de purpură pe scaune, alta apropie mesele şi coşurile, a treia toarnă vinul, a patra îl spală pe Ulise (Od., X, 348 urm. J. însă Circe reprezintă anul şi cele patru fermecătoare subrete, care pregătesc toate lucrurile destinate bucuriei simţurilor, ar fi cele patru anotimpuri: acestea împodobesc pe rând pământul cu vegetaţie şi flori, îl acoperă cu recoltele care-i vor hrăni pe oameni; îl stropesc apoi cu ploi binefăcătoare (eustathius, 1661, 1 urm.). Eol este alt simbol al anului! Cele şase fiice ale sale şi cei şase fii căsătoriţi împreună, sunt lunile. Numele de Eol, care înseamnă „pestriţ”, marchează diversitatea anotimpurilor, alternanţa frigurilor şi căldurilor, a nudităţii hibernale şi a podoabelor primăvă-ratice. Tatăl lui Eol, Hippotes (numele său evocă galopul rapid al calului), este timpul. Eol este administratorul vânturilor, pe care le stârneşte sau le linişteşte după cheful său: vânturile sunt într-adevăr tributare anului; ciclul lor este de o lună şi suflă la date fixe (heraclit, Al. Horn., cap. 71J.

— Schrader a vrut să-i retragă lui Aristotel, această paternitate în Porphyrii quaest. Horn. ad. Iliad., p. 423. Este adevărat că se retractează în Porph. Quaest. Horn. ad Odyss., p. 181. Cf. a. roemler, r

De locis homericis ab Aristotele citatis homericis p. 307 (Sitzunsber. D. bay. Akad. D. VViss. 1884).'

M. Germain (Genese de VOdyssee, p. 196J se plânge de insensibilitatea scoliaştilor care trec fără să spună nimic pe lângă „miracolul pieilor mişcătoare şi a ciozvârtelor care rag”...Se va vedea mai departe că neopitagoreicii nu merită acest reproş...

'Igpa dvaypacpfi. Acesta este de altfel titlul lucrării. Cf. r. De block, Evhemere, son livre et sa doctrine, pp. 9 urm.

Id., ibid., p. 16. Cf. Histoire generale des Religions, Grece Rome:

L'avenement de Vindividu, par a. j. festugisre, p. 128.

DIODOR, VI, 1.

Lactaktius, Div. Jnstit., I, 22; diodor, VI, 1. Cf. de block, Evhemere, pp. 31. Urm. Lactantius, Div. Inst., I, 17. Îs. et Os., 23.

: *. Apologetica iudaică şi ea, întrebuinţează evhemerismul, aşa cum se vede în Omiliile clementine (sec. IVe. N.). Partea cea mai veche a acestui roman creştin – omiliile IV, V şi VI – reia într-adevăr un tratat de apologetică iudaică scris în Egipt la începutul sec. II al erei noastre (aşa cum a arătat w. heintze, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen). În omilia VI, o discuţie religioasă opune pe Appion lui Clemens; primul (este gramaticianul din Alexandria, violent antisemit, care a trăit pe timpul lui Tiberius şi Claudius) apără zeii păgânismului transformându-i în alegorii fizice. Cel de-al doilea respinge interpretarea alegorică sub pretextul că îi face pe zei să se piardă în pure abstracţii şi dă o explicaţie evhemeristă mitologiei: zeii erau magicieni răi care i-au păcălit pe oameni cu seducţiile lor: aşa de pildă Zeus, care a rupt multe căsătorii, i-a mutilat pe tatăl şi pe unchii săi, a murit şi a fost înmormântat în Creta (Horn. VI, 20-21J. Aşa cum subliniază Siouville, evreii şi creştinii au recurs adesea la evhemerism în discuţiile lor împotriva paginilor, deoarece acesta permite să se îngroaşe absurditățile tradiţiilor religioase, pe când alegorismul permite să le palieze. (Omiliile Clementine, trad. Introd. Şi note de a. siouville, p. 24,1. Cf. lact., Div. Inst., I, 15. Scol. la/., I, 571.

Cf. în lydus, De mens., IV, 86, istoria lui Hefaistos, primul rege al Egiptului, inventatorul focului, după manethon, Memorii egiptIII.

S0 Scol. Venetus B la II., XVIII, 429. ' pindorf (Scholia graeca în Homeri Odysseam, I, p. XIIj descrie acest manuscris păstrat la Heidelberg. 09 dindorf, ibid., pp. 3-6.

PARTEA A TREIA CAPITOLUL I

1. Vezi, în legătură cu „bucăţile alese” din Homer care ar fi fost în uz la pitagoreici, punctul nostru de vedere la p. 376.

2. Plutarh, De aud. Poetis, 16 b urm.

3. Od., XI, 222. Plutarh, De aud. Poet., 16 e, 17 b urm.

4. Plutarh, De aud. Poet., 16 f —17 a. Plutarh va da mai departe un mijloc practic de a corecta această eroare: să se distingă sensurile cuvântului Zeus care desemnează la Homer când divinitatea supremă, când destinul sau

norocul (s-ar putea aproape traduce „când zeul platonicienilor, când zeul stoicilor"). De aud. Poet., 23 urm.

5. Plutarh, De aud. Poet., 26 a urm.

6. De aud. Poet., ibid.

7. De aud. Poet., 26 c -27 e.

8. 6jr6voiai, denumirea veche a alegoriei, după cum subliniază chiar Plutarh. De aud. Poet., 19 e.

9. JtapaPia£6uEvoi, De aud. Poet., 19 e.

10. Dio chrys., Orat. LV, De Homero et Socrate, 9.

11. Ibid.

12. II., X, 374 urm; 434.

— Dio, Or., LV, 13.

13. II, VII, 351 urm.

— Dio, Or., LV, 15 şi 16.

14. II., XII, 112 urm.

— Dio., Or., LV, 17 şi 18.

15. Dio, Or., LV, 20.

— Od., XXII, 15.

16. Dio, Or., 2, Deregno, 44.

17. Despre Antisthenes, cf. p. 299. Anaxagoras ar fi făcut şi el exegeză morală asupra lui Homer, sau cel puțin a stabilit principiul că „poezia lui Homer tratează despre virtute şi justiție" (favorinus din arles, citat de diogenes laertios, II, 11: vezi textul supra, part. II, p. 102, n. 4). Metrodor din Lampsacos ar fi explicitat aserțiunea maestrului său (ibid.). Însă nu a rămas nimic din studiile şcolii lui Anaxagoras referitoare la Homer moralist.

CAPITOLUL II

*• „Rodrigo, ai inimă?", „inima sângerează, mi-e inima grea", etc... Inima se întinde şi dincolo de frontierele sale, până la a desemna tot pieptul: se apasă copiii „pe inimă"...I se atribuie în mod abuziv ceea ce ține de stomac („pe inima goală", pentru a fi ueminrat) Inutil de subliniat că omul a avut totdeauna greutăți în localizarea senzațiilor şi cu atât mai mult a sentimentelor.

2. Cf. rohde, Psyche, trad. Reymond (ed. 10-a, 1928, Payot) pp. 5-6. Asupra termenilor relativi la suflet, la Homer, se va consulta j. bohme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Leipzig 1929.

3. Cf. onians h. b. The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Catnbridge, 195i (partea 1l-a, 6. The stuțț of Life. Recenzie detaliată de a. -j. Festu-gisre, R. E. G., LXVI, ian.

— Iun. 1953, p. 396 urm.

Pentru Onians, acest lichid vital este ceea ce numeşte Homer aitfw. Lacrimile pe care le varsă Ulise la Calipso sunt o pierdere a acestui prețios lichid:„...Şi dulcele aion curgea" (Od., V, 152j, La fel sudoarea care slăbeşte forțele.

Acelaşi sens de pierdere a fort elor o are şi expresia „a avea încheieturile dezlegate" (II., VII, 6): articulațiile nu mai lucrează pentru că sunt uscate şi fără fluid (onians, II, 5, The Strenghl, p. 187 urm.). Aceasta este adevărat mai ales despre cea mai importantă dintre articulațiile corpului uman, genunchiul

(onians, II, 4, The Knees, p. 177 urm.): sinovia este în raport cu lichidul vital. Acesta ar fi în definitiv lichidul cefalo-rahidian şi măduva; sperma ar fi concepută, tot în aceste perspective ale gândirii primitive, ca o emisiune a lichidului vieții. Dacă morții au nevoie de libații, este pentru că sunt uscați prin pierderea lichidului vital: dacă beau sânge conştiința le revine pentru un timp. Se pare că această concepție a unui fluid vital este subiacentă la Homer. Însă că aion ar desemna acest fluid, asta este altceva. Cuvântul aion, estimează dl. Chantraine, a fost studiat în mod definitiv de către Benveniste, în Bulletin de la Socie'te de Linguis-tique de Paris, t. 38, pp. 103 – 112: Expression indo-europeene de Vetemite. Pentru Benveniste, aion înseamnă la Homer „forță de viață, sursă de vitalitate" (p. 107). Dacă cuvântul ajunge să desemneze „regiunea corpului unde această forță este presupusă a rezida, măduva spinării" (p. 109), acesta nu este decât un sens derivat.

4. Platon, în Timaios (79 a e), ne explică de ce.

5. Aşa crede Onians, pentru care thymos homeric este ceva material, un suflu, un abur (The Origins…, p. 44;

Qsufletul este miterial, este teza propusă brutal de Zenon şi sprijinită pe acest greu argument: sufletul este cel prin care trăieşte corpul, fără de care moare; el trăieşte pentru că respiră, moare pentru că încetează să respire; suflul respirației, acesta e3te sufletul (armân, I, 137 = tertullian, De anima, 5; arnim, I, ^38 = ciialcidius, In Timaeum, 220). Acest suflu cald este o realitate corporală: s-ar putea concepe unirea sau separarea unui corp şi a unei fhnte fără corp? (cf. chrysippos, apud nemesius,]) e nat. Horn., 2, p. 33 = arnim, I, 137).

7 Sufletul însuşi era definit de stoici: un suflu natural, o exhalație sensibilă care se înalță din umorile corpului; el l-au urmat pe Homer care spune…" (urmează exemplele pe care le vom da). Viața şi poezia…, 127.

8. II., IX, 609-l0 şi/., XXIII, 100… „în aceste versuri, Homer desemnează prin ăuTu"îi, pneuma, în măsura în care este umedă şi aceeaşi pneuma pe cale să se stingă, pe care o compară cu un fum"…Viața şi poezia…, 127.

9. II., XV, 262; IV, 524; XXII, 475; Viața…, 127.

10. /., V, 695 – 98; „Curantul de asr exterior, de aceeaşi natură ca şi pneuma, a suflat asupra pneumei eroului leşinat (lit. asupra celui pe care l-a părăsit thymos-ul său) şi l-a readus la viață"…Viața şi poezia…, 127.

Acelaşi pasaj homeric despre Boreas reanimându-l pe Sarpedon mai este utilizat de către Porphirius, în Peştera Nimfelor, 25, care subliniază persistența acestei credințe referitoare la un suflet aerian: „Unii au crezut că esența sufletelor este analogă cu cea a vuiturilor".

11. Acțiunea Zefirului asupra sufletelor este la fel de importantă ca şi cea a lui Boreas. Suflul şuierător, spune Homar [Od., IV, 567), „se ridică din Osein pentru a-i reanimi pe oameni"…Verbul dvtt\/uxsiv, după exegeza scoliilor, semnifică „a reanima" şi nu doar „a răcori": „Zefirul nu se malțurmşts să favorizeze recoltele şi să fie fecund (despre fecunditatea vânturilor şi mai ales a lui Boreas, care a fecundat iepele lui Erichtonios (II, XX, 223 urm.) vezi Porphirius, Peştera Nimfelor, 26): se pare că menține partea inteligentă a sufletului şi contribuie la gândire" (Scolia HPQ la Od., IV, 567 J.

Eustathius comentează acelaşi pasaj în termenii următori: „în ideea poetului, Zefirul nu este numai productiv şi fecund, el contribuie şi la respirația vitală” (eustathius, 1509, 50).

Ir, Sufletul nu este numai principiul vieții, este şi principiul gândi i1 voOț, care este de aceeaşi natură cu aerul exterior: acesta din urma pătrunzând în om prin respirație, întreține viața gândirii. Îl regăsi pe Diogenes din Apollonia, unul din strămoşii materialismul» stoicilor.

Pentru stoici omul este o lume în miniatură: valul de aer cald pe care îl expirăm este analog cu vaporii care urcă din mare sub focurile soarelui.

Să notăm că un alt pasaj homeric le-a servit anticilor pentru precizarea noțiunii de thymos la Homer: cel în care Ahile îşi face examenul de conştiință şi deplânge „mânia care în pieptul omului urcă precum fumul” (/., XVIII, 110). Scoliastul vede aici prima definiție precisă a thymos-ulm: Ahile vorbeşte de fum, deci de foc, în piept. Or, thymos-v„este sângele care, în jurul inimii, se încinge şi fierbe, când îi este sete de răzbunare” (Scol. Venetus B la II. XVIII, 110). Însă cuvântul thymos este luat în sensul de mânie şi este efectul psihologic al acestei „pasiuni” pe care Homer a definit-o (Cf. pentru efectul psihologic al pasiunilor la Homer, Viața şi poezia..., 131). Viața şi poezia..., 128.

Aşa credea Gomperz, Les penseurs de la Grece, I, 264 urm. De exemplu:

Thymos principiu al dorințelor: dorința pentru o masă bună: ÎL, I, 468; II, 602 etc.; dorința pentru a cânta din phormynx: II., II, 603. Thymos, principiu al dragostei şi al urii: II., I, 562. Thymos, sediul durerii: II., II, 171; Od., I, 4. Thymos, principiul cunoaşterii: 11., XII, 228 urm. Cf. a. -j. FestugiEre, Rev. Des et. gr., LXVI, p. 403 (recenzia cărții lui Onians).

Fără îndoială că există numeroase cazuri în care ihymos-ul homeric este o realitate materială care se mişcă în phrenes; astfel eroul homeric exhală thymos-usău (/., IV, 524) sau şi-l redobândeşte (H->

XV, 240); thymos-se dizolvă [Od., XIX, 263), se consumă (/•, XVI, 540); poate fi încălzit (/., XXIII, 597) sau înghețat [Oi-XXIII, 215).

Rămân totuşi numeroase pasaje în care thymos-este luat în sens abstract, considerat ca forță spirituală a corpului viu, „ca for {5 gânditoare sau volitivă” (rohde, Psyche, ed. 10, p. 37, nota 2)-

Şi pluralul şi unele epitete şi observarea unor fapte fizice îl fac pe Onians să creadă că (ppsvsț homerice desemnează nu diafragma, ci plămânii”...A.-j. Festugi&re, Revue des et. gr., XLVI, p 396. (Această teză fusese deja susținută de către Justesen, Les principes psychologiques d'Homere, Copenhaga, 1928, cum semnalează Onians, The origins..., p. 24, n. 4).

Forța acestor argumente, este foarte relativă. Pluralul? Dar când cppev se află la singular şi ejte cazul cel mai des, ar fi şi mai bizar să vorbim de un plămân. Un epitet ca iroKivai („consistent”) <ppeveț? Dar expresia paralelă, nvKivdc, voog („spirit înțelept”), pare să indice că substantivul nu este luat în sensul fizic de „plă-măni” ci în sensul moral de „gânduri, intenție”...Cf. M. Groselj, Quid cppevEC jxe^aivai, apud Horn. II., I, 103 significent (în Ziva Antika, II, 1952, p. 77. Skoplje).

18. Aceasta explică foarte bine „adunarea lhymos-uân phrenes”, care urmează leşinurilor. Când Andromaca îşi pierde cunoştința la vederea lui

Hector târât în praf de caii lui Ahile, îşi revine şi-şi recapătă respirația, poetul spune că „thymos-uei s-a adunat în phren-ul său” (/., XXII, 475).

Cf. A. nehring, Homer's descriptions of syncopes, Class. Philol. Chicago, 1947, pp. 106-121: descrierile homerice de leşinuri luminează sensul lui thymos.

19. Thymos în phrenes este aproape sinonim cu 9onos îvt crrf|9ecjcn. V.

20. V. Magnien, în traducerea sa a Iliadei (Payot, 1930) traduce thymos prin „Forța inimii”; phrenes prin „Forța simțurilor”...Iar în prefața sa, el se explică astfel: „Homer are, asupra sufletului uman, idei care erau cele ale tuturor grecilor. El admite existența nous-ului, gândirea şi a. psyche-i, sufletul. Sufletul însuşise împarte în două facultăți: thymos, căldura care ia naştere în inimă şi se distribuie în tot corpul pentru a da mişcarea şi viața; phrenes, principiul sentimentelor, al pasiunilor, al vieții vegetative.

Anticii au recunoscut de altfel că diviziunea sufletului în trei facultăți, nous, thymos, epithymia, ilustrată de Platon, se afla deja la Homer” (Prefață la Iliada, p. 62).

V. Magnien consideră deci că phrenes sunt sinonime cu epithymia, ceea ce pare greu de susținut. Cf. p. 218. 2lCf. P. 216. 22. La acest mit se referă Heraclit pentru a expune tripartismul platoL

Nician spre a dovedi că este de origine homerică (Al. Horn., cap. 17 p. 26; platon, Phaidros, 253 d e. Republica, 439 d.

*. Platon, Rep., 439 urm.

Od., XX, 17-18. Acelaşi exemplu este citat în Phaidon (94 dpentru a dovedi că sufletul nu este simpla rezultantă a tensiunilor şi relaxărilor trupului. Dacă ar fi aşa, niciodată sufletul n-ar fi în dezacord cu „dorințele, mâniile, spaimele”...El nu le-ar contraria, aşa cum face adesea: „Rabdă inimă...”...Trebuie deci, conchide Socrate, să renunțăm la teza lui Simmias, pentru a nu fi în dezacord cu „Homer, divinul poet”.

Clasicii noştri au păstrat aceste opoziții: cf. moliEre, Le Misan. Thrope, IV, 3:

Mes sens par la raison ne şont plus gouvemfe. Je cede aux mouvements d'une juste colere.

Republica, 441 c.

Cf. a. di£s, Republica (CUF), I, Introd., p. 40, nota 3. În Etica nicomachică, III, VIII, 10, Aristotel analizează raporturile dintre curaj şi mânie: iritarea, spune el în esență, biciuie ardoarea omului, ca o rană care împinge fiara să se năpustească. Urmează citatele din Homer.

Repubh, 435 e. Asupra acestei probleme, cf. leissner, Die plato-nische Lehre von den Seelenteilen, Miinchen, 1909; rohde, Psyche, p. 487. Trad. Reymond (Payot); Republica lui platon, CUF, introd. de a. di£s, p. XXXVI şi nota. Cf. galen, De Hippocrat. et Plat. Plac, V, 5, 478. 6v, îloyov.

: aio6dvea9ai. Theophrastus, De sens., 25. Vorsok-7> 24 B 1 a (I, 215, 1). Pentru Empedocles, adaugă Theophrast, a glndi şi a simți era acelaşi lucru.

Theolog. Arithm., p. 20, 35 Ast; Vorsok.7, Philolaos, B 13 (I, 413, 3 urm.). II., I, 192.

Viața şi poezia..., 129. Autorul interpretează cuvântul phrenes ca sinonim cu phronesis, înțelepciune, rațiune. Eustathius revine adesea asupra cuvântului phrenes: astfel, la p. 57, 43 urm., îl defineşte: „membrana care separă ficatul de splină, plămâni şi inimă" El adaugă că această membrană „contribuie la gândire"...Iar inflamarea ei dă demența sau delirul (nu am păstrat noi cuvântul frenezie?)- în altă parte (p. 61, 45; p. 683, 63), Eustathius defineşte phrenes în felul următor: „Facultatea grație căreia gândim" (cf. jlt i, 115). Iar în altă parte (1946, 31, comentând Od., XXIV 349), Eustathius spune că pentru Homer phren este locul şi vatra sufletului".

Viața şi poezia..., 109; – cf. heraclit, Aleg. Horn., cap. 17, pp.25-6.

38. II, XVIII, 107 urm.

39. II, XXII, 418. Priam îl numeşte astfel pe Ahile.

40. Od., XX, 17-l8. (2l-23, trad. G. Mumu).

41. Viața şi poezia..., 129.

42. Viața..., 109.

43. 77., IX, 108 urm.

44. Timaios, 70 d e.

45. Cf. supra, nota 20.

46. Od., VII, 215-221 (275-280, trad. G. Mumu).

47. Cf. scol. Tl&Od., VII, 216.

48. Cf. v. b£rard, Introduction î VOdysse'e, II, p. 143.

49. Od., XVIII, 2-3.

50. Ibid., vers 44: yacrrepE<; 51. Od., XVIII, 53-4. Eustathius (1837, 18) semnalează că gluma are un dublu sens: Ulise se bate şi pentru propria sa burtă care îi dă ghes şi pentru burta de capră care îl atrage.

52. Od., XVIII, 364. În cântul XVII, Ulise cerşetorul vorbeşte de grozavele exigențe ale domnului gaster, „care nu îngăduie să fie uitat şi care dă oamenilor atâtea necazuri" (286-87); el incriminează aceeaşi blestemată burtă, când primeşte taburetul lui Alcinou (473-4).

53. Aceste diviziuni au trecut, prin intermediul lui Aristotel, în filo-sofia evului mediu: thymos-a devenit apetitul irascibil; epilhy-metihon, apetitul concupiscent.

Cf. boyanc£, Le culte des muses chez Ies philosophes grecs, p. 123. Platon îl alungă pe Homer şi nu încetează de a-l cita, de pildă „pentru distincția, pur ştiințifică, dintre Xoyog şi Gunog"...Platon... Aplică aproape fără voia lui metoda celor care caută în Iliada Şi Odiseea o înțelepciune simbolică".

„Homer arată în multe locuri şi în special în aceste versuri, că epithymetikon îşi are sediul în regiunea burții..." Urmează citatele din Od., XVIII, 54 şi XVII, 286. Viața şi poezia..., 130.

V, Se ştie că epithymetikon este localizat, mai precis, în ficat, de cât antici. Cf. v. magnien, Les faculte's de l'âme cTapres Platon, Hâj>t erate et Homere (revista Acropole oct.

— Dec. 1926), în care au fost adunate numeroase materiale asupra acestei probleme.

— Rjac. Tityos al lui Homer (Od., XI, 578) are ficatul devorat, este Ca pedeapsă pentru dorințele sale rele (eustathius, 1700, 8; hera-clit, Al. Horn., cap. 18).

56. Platon, Timaios, 44 d.

57. Ibid., 69 d e.

58. Ibid., 70 a.

59. Chrysippos definea sufletul ca „un suflu... Care parcurge continuu tot corpul”...Parte a acestui suflu care merge la tracheea-arteră dă glasul; cea care irigă ochii, vederea... Şi la fel pentru cele cinci simțuri; în fine o derivație se îndreaptă spre testicule şi conține „o altă rațiune seminală analogă cu ea însăşi”. „Legătura”, punctul de joncțiune al acestor diverse canale se află în inimă, care este partea directoare a sufletului, galen, De Hippoc. et Plat. Plac, III, 1 (112). Chrysippos nu este un dezacord cu Platon, continuă Galen, decât în privința sediului „hegemonicului”: Platon îl aşează în cap, Chrysippos în inimă: această localizare este dificilă, adaugă Galen, căci noi nu avem nici senzația acestuia, nici probe evidente. Doxografii (cf. aetius, Plac, IV, 4; – Doxog., 390) atribuie stoicilor o diviziune a sufletului în opt părți: cele cinci simțuri, vocea, spermatikon-ul, hegemonikon-nl. Este aceeaşi diviziune pe care o dă Galen rezumând cartea lui Chrysippos Despre suflet.

60. Cf. rivaud, Histoire de la philosophie, I, p. 444 urm.

61. JtdGog..., 6PMT) JtXeovâCouaa.

62. Cf. rivaud, Hist. de la phil., I, p. 401; pentru analizarea actului uman, după Chrysippos, p. 396. Cf. de asemeni plutarh, De virtute morali 3, 441 c: pathetikon şi alogon nu sunt în realitate separate de logikon, după stoici.

63. Galen, De Hipp. et Plat. Plac, III, 4 (120) = arnim, II, 907.

64. Galen, ibid., III, 2 (114) = arnim, II, 906.

65. Chrysippos, Ilept xj/uxnCi cartea a Ii-a, în galen, De Hippoc. et Plat. Plac, IV, 1 (134) = arnim, II, 905.

66. Od., VII, 258 (= 330, Mumu).

67. Cele trei texte sunt: II., XX, 20; Od., XIII, 330; Od., XVII, 403. Galen, ibid., III, 2 (114) = arnim, II, 906.

68. Galen, ibid. Să notăm că stoicii nu sunt primii care să plaseze nous-ul în altă parte decât în cap; unul dintre presocratici, atolistul Democrit, susținea că psyche şi nous se confundă, ambele fiind alcătuite din atomi sferici şi atomi de foc (Vorsok.7, 68 A 10i = aristot., De anima, A 2, 404 a 27).

Or Democrit – o ştim de la Aristotel, acelaşi pasaj – se sprijinea şi el pe Homer. Poetul, conformându-se aparențelor, care sunt tot realitatea, nu distingea principiul de viață şi principiul cunoaşterii (psyche şi nous): el le confundă şi are dreptate. El spune de pildă despre Hector rănit că este „fără cunoştință”: viața şi gândirea l-au părăsit împreună. (Expresia „fără cunoştință”, folosită de p. Mazon, redă bine dublul sens al cuvântului grec.) Democrit făcea desigur aluzie la II., XV, 245, în care citea ksâo' aMocppoveMV. Cf. de asemeni/., XXIII, 699: tovarăşii lui Euryales îl iau cu ei pe prietenul lor fără cunoştință, după un pugilat, în cursul jocurilor în cinstea lui Patrocle.

Un capitol din Aetius (Plac, IV, 5 = Doxog., 391J conține date curioase despre diferitele sedii atribuite gândirii de către filosofii sau medicii greci: Parmenide, de pildă, plasa nous-ul în torace.

69. Cf. arnim, II, 906.

70. /., XIV, 315 urm.

71. Galen, De Hippoc. El Platon, plac, III, 8 (130) = arnim, II, 908.

72. Galen, ibid., II, 5 = arnim, III, diog. Bab., 29.

73. Onians (The origins of the Eur. Thought..., p. 67 urm.,) îl interpretează pe Homer apropiindu-se mult de stoici.

74. Plutarh, Viața lui Cato, 22.

U

CAPITOLUL III

1. Platon, Republ, IV, 441 d urm.

2. Cf. Scol. Venetus B la/(., XX, 67; – heraclit, Al. Horn., cap. 54 şi 55.

3. Protagoras, 321 d e.

4. Vorsok.7, Anaxag. A 102 (II, 30, 5).

5. Vorsok.7, Metrodor din Lamp. 6 (II, 50, 6).

6. Platon, Cratylos, 407 a b.

7. În clasificarea lui Thrasyllos, el făcea parte din prima tetralogie.

Cf. DIOGENES LAERTIOS, IX, 46.

8. Etymolog. Orionis, p. 153, 5.

— Scol. Genevens., I, 111, Nic.; – Scol. Venetus B la/., VIII, 39. Acolo găsim alături de cea a lui Democrit şi alte etimologii ale Tritogeniei: „hrănită de fluviul Triton"...Ieşită din triada Zeus-Brontos-Triton"... Cornutus (Theolog., cap. 20J interpretează astfel: a) „care naşte frica"; b) „care îmbrățişează cele trei părți ale filosofiei" (fizica, morala, logica). Cf. philodemos, De pietate, cartea I (col. 16). Asupra etimologiei lui Pallas, cf. scol. Vene-tus B la II., I, 200.

10. Philodemos, De pietate, cartea I, c. 15, 16, 17 = Doxog., p. 58 = arnim, III, Diog. Babyl. 33.

11. Zeuț îppnv, Zei)? 8nM5?

12. Heraclit, Al. Horn., cap. 19, p. 30, 5 urm., apără te^a sediului rațiunii în cap. „Se spune că se naşte din capul lui Zeus: văzut că această parte este propriu-zis mama ideilor"...La începutul cap. 19 (p. 29), Heraclit arată că pentru Homer capul este partea cea mai nobilă, cea mai importantă: adesea desemnează întreg omul.

13. Iată textul lui Philodemos (De pietate, I, col. 16 = Doxog., 549-50): „Partea (din Zeus) care se extinde la eter, este Atena. La aceasta se referă expresiile „născută din cap" şi „Zeus e mascul, Zeus e femelă"...Unii stoici spun că partea conducătoare se află în cap: este înțelepciunea şi de aceea se mai numeşte Metis. Chry-sippos crede că hegemonikonul se află în piept şi tot acolo s-a născut Atena care este înțelepciunea; însă întrucât vocea iese din cap, se spune „născută din cap"; născută sub intervenția lui Hefais-tos, pentru că abilitatea manuală face să se nască gândirea"... Cf. cap. precedent, p. 222.

13*. Heraclit, Al. Horn., cap. 19, p. 29, 13 urm.

14. II, I, 199.

15. Heraclit, Al. Horn., cap. 20, p. 30, 17 urm.

16. Ibid., cap. 20, p. 31, 5 urm. Atena care îl opreşte pe Ahile sau îl inspiră pe Ulise este o Atena „mantică”: acest caracter a fost comun mai multor zei antici, înainte de a se concentra doar asupra lui Apollon. Cf. a. -j. Festugiî; re, în Histoire generale des religions: Grece, Rome (Quillet), p. 64.

17. Cf. reflexiile pe care le sugerează aceeaşi scenă lui f. robert, Homere, (Paris, P. U., 1950), p. 7 urm.

Un articol a lui Schrader în Rev. de la me'taph. El morale (1952, 3, p. 290 urm.) studiază această Intervenție o Atenei şi arată că eroul nu este posedat, antrenat de Atena, ci doar sfătuit. Atena îi deschide evantaiul timpului: Va veni o zi…” şi eroul, de atunci, judecă după criteriile altitudinii şi ale eternității” (p. 291). Atena îl ajută pe Ahile rezonabil împotriva lui Ahile mânios, pe Ahile dintotdeauna, împotriva lui Ahile de un moment. „Ea îl ştia pe Ahile deschis față de divin şi de aceea a coborât”…Egist, la care va învinge pasiunea, nu va fi salvat.

25. 2G. 27.

Autorul extrage din această scenă o întreagă teologie homerică: zeii sunt auxiliari ai salvării noastre, sau ai pierzaniei noastre. Ei ne ajută să realizăm, dar noi suntem cei care alegem: zeul propune, omul dispune (p. 293).

Scol. Venetus A la/., I, 194; – Venetus B la II., I, 195; – heraclit, Al. Horn., cap. 20, p. 30, 15: „înțelepciunea i-a apucat capu-şi îl ține strâns”…Cf. scol. Venetus A la 77., I, 197: Ahile este blond, semn al unui temperament cald şi coleric. /., V, 127 urm.: dxM? Scol. Venetus A la/., V, 131. Cf. proclos, In Platon. Remp., I, 18, 25 Kroll; anonymus, De incredibilibus, XXX (în mytho-graphi graeci, Teubner, III, 2), unde această notație se pierde într-un noian de explicații de un caracter cu totul diferit. Clemens din Alexandria citează acest pasaj celebru al achlus-nlm potrivindu-l cu propria sa concepție: „pentru a distinge un zeu de un om” devine la el „pentru a cunoaşte în mod desăvârşit pe Dumnezeu şi pe om” (grație luminii lui Hristos). Protrept. XI, 113, 2. Se poate vedea, în cântul II al Iliadei, o altă intervenție a înțelepciunii divine, semnalează Heraclit (Al. Horn., încep. Cap. 28,): în scena încercării, când grecii vor să se reîntoarcă pe mare, Atena se ridică în fața lui Ulise perplex şi se străduie să restabilească ordinea dorită.

II, IV, 70 urm., 93 urm.

Scol. Venetus A şi B la II., IV, 66. /., V, 202.

Venetus B la/., IV, 88, scol. 2, din Porphirius = Venetus A la/., IV, 93. S-ar putea compara această analiză a anticilor cu analiza lui F. Robert (Homere, p. 18,), care vede în ambiție „pofta, dorința de avansare”, marele mobil al lui Pandaros. Venetus A şi B la II., IV, 66, a 2-a jumătate a notei. Froclos, în Remp., I, 100, 19 urm. Venetus A la/., IV, 66, sf. primei note. Tsipăv şi nu rceiseiv Referință la II., IV, 71.

proclos, în Remp., I, 101 şi 105, passim. Cf. friedl, Die Homer. Interpretation des Neuplatonikers Proklos, p. 90. Olympiodoeos, în Platonis Phaedon., pp. 6, 55, 145. Delatte, Etudes sur la litlerature pythagoricienne, p. 112. Cf. bouch£-leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquite, 3G

I, 345: Atena, deghizată în Mentor, este într-adevăr înțelepciunea personificată.

(urmează enumerarea pericolelor cărora Ulise scapă grație înțelepciunii: Ciclopii, vacile soarelui, coborârea în Infern, Skylia Charybda, Circe, Lotofagii, Sirenele), apuleius, Teubner III, recens. P. Thomas, 1908: De Deo Socratis, XXIV, 178. Pe larg dezvoltată de heraclit, Al. Horn., cap. 61 şi 62 (w. Jaeger, Paideia, cap. Homer educator, passim, insistă asupra interesului crescând care îl arată pentru educație părțile cele mai recente ale Odiseii).

Heraclit, Al. Horn., cap. 63. El potriveşte Odiseea, I, 320. G. patroni, Commenti mediteranei alV Odiseea di Omero, face remarci analoge: p. 31, „transformarea copilului în om", „reveria fără griji a copilului devine înțelepciune şi meditație de adult"...Heraclit, Al. Horn., cap. 63.

Acesta a devenit un procedeu de explicare: inspiră Atena ceva? Este vorba pur şi simplu de o descoperire personală a spiritului. Exemplu: Phemios cântă pentru pretendenți reîntoarcerea de la Troia: el cântă la invitația Atenei. Cel puțin aşa înțelege acest vers scoliastul (scol. E la Od., I, 327j şi adaugă: Atena fiind bunul simț (ppovncnc;), aceasta înseamnă pur şi simplu că Phemios, în urma propriei sale judecăți, a hotărât să cânte această reîntoarcere"...Cf. şi scol. la Od., I, 270. Heraclit, Al. Horn., cap. 75, sf. cornutus, Theologia graeca, cap. 20, p. 35, 8. Od., I, 96-7. (14ltrad. G. Murau). Od., I, 99-l00. (143, trad. G. Mumu).

Ambele exegeze, sandale şi lance, sunt date de către scol. Od., I, 96.

Scol. Venelus B la II, II, 156. Cornutus, Tkeolog., cap. 20, p. 36, 21.

Scol. Od., I, 44. Pentru Cornutus (cap. 20, p. 36, 16) yXauKrâmc înseamnă „cu ochii de culoarea celor ai fiarelor" sau culoarea eterului.

Lydus, De mens., IV, 54. Cornutus, Tkeolog., cap. 20, p. 36, 9. Heraclit, Al. Horn., cap. 19, p. 30, 3 urm. Scol. Venetus B la/., II, 156. Cornutus, Theolog., cap. 20, p. 39, 2. Platon, Cratylos, 407 b.

Cohnutus, Theolog., cap. 20, p. 36, 1 urm. Heraclit (Al. Horn. Cap- 19, P-30, 1) dă şi el etimologia 'ABpnvâ: „cea care vede tot, cu ochii infinit de fini ai raționamentelor"...La fel, în philodemos, De pietate, col. 16.

Cratylos, 407 e, 408 a b. (Cf. festugi£re, La revelation d'Hermes Trisme'giste. I. Uastrologie et Ies sciences occultes (Paris, 1944, p. 7l-72)

Aceleaşi ^etimologii la Cornutus, Theolog., 16, care adaugă o alta: logosul estelâpărarea noastră, Spună f|n<5v.

Scol. Venetus B la II., XX, 67; schrader, Porphyrios, I, Quaes-tiones homericae ad Iliadem, p. 240, 14.

Heraclit, Al. Horn., cap. 55. Cf. eustathius: lupta ştiinței împotriva uitării (1197, 14). II., XXIV, 486 urm. Heraclit, Al. Horn., cap. 59. Od., V, 50.

Heraclit, Al. Horn., cap. 67, p. 87, 19. Cf. scol. II Q la Od., X, 277: Hermes, zeul vorbirii, cinsteşte pe omul priceput la vorbă. Od., X, 281 (39l-2, trad. G. Mumu). Heraclit, Al. Horn., cap. 73, p. 96, 6; p. 97, 1. Ibid., cap. 72, p. 95, 13. Unele divinități, ca Circe, sunt „dăruite cu o voce umană" a&5f|eaaa. Cf. chrysippos, în galien, în Hippoc. Epidem. III, Comment. Voi. XVII, 1, p. 757 K = arnim, II, 144. Vorbirea interioară este X6yo? ÎvsidGsTOi; vorbirea tradusă

în afară este X.oyo? JtpcxpopiKog., heraclit, Al. Horn., cap. 72, p. 95, 19 urm. Od., X, 304 (424-25, trad. G. Mumu). Heraclit, Al. Horn., cap. 73, p. 95, 19.

Apollonius soph., Lex. Homer., p. 114, ed. Bekk. S.v. nfliXu. Cf. scol. Tlaod., X, 305: &xd kg&utikov, t6v ifcXeiov X, 6yov „care împiedică (orice rău), perfecta raţiune”...Moly era identificată de antici cu vâmanţ (cf. dioscoride, 3, 53 (46 ed. Kuehn): plantă care creşte în Cappadocia şi în Galatia; remediu folosit împotriva lui „fascinaţio”). II., XXIV, 343 urm. Ibid., 445.

Cornutus, Theolog., cap. 16, p. 22, 12. Cornutus, Theolog., 16, p. 22, 14 urm. Eustathius, 1353, 35. Cf. 1522, 25.

Cornutus, fheolog. Cap. 16, p. 21, 15 urm. Pentru Heraclit (Al. Horn., cap. 73, p. 96, 10J xPwoppajui; se aplică la cuvânt şi înseamnă „cusătoreasă excelentă” (de la] ^cwtteiv a coase şi zpucrouv, sinonim al lui kcAov. Problema nu constă tocmai în a alege şi a coase împreună faptele? Scol. E V la Od., V, 47.

Scol. H P Q T la Od., V, 47. Hermes atunci când dă moly lui Ulise n-ar avea nevoie de baghetă, aşa cum are în cântul XXIV al Iliadei, în care trebuie să adoarmă pe paznici... Da, dar bagheta este un atribut al zeului, care nu îl părăseşte. Scol. PQT la Od., V, 47. Cf. b£rard, Odysse'e, I, p. 144, nota la vers. 47-49.

Cornutus, Theolog, cap. 16, HF. ItACLiT, Al. Horn., cap. 72, p. 95, p. 21, 11.

, Scol. S la Od., I, 38. Scol. E la Od., I, 38.

Od., III, 332 urm. (457 şi urm. Trad. G. Mumu). Scol. la Od., III, 332 şi 341. Cornutus, Theolog., cap. 16, p. 21, 3.

Od., VII, 137 urm. Cf. heraclit, Aleg. Horn., cap. 72, p. 96, 2 urm. Scol. la Od., III, 332. Cf. şi scol. Apoll. Rhod., I, 517; sciirader, Porphiriu, II, Quaesl. Horn. ad Od., p. 194.

Forma pătrată, sau mai exact cubică, a soclurilor care poartă Hermes-ii nu este fără legătură cu logos-ul: dacă cioplitorii în piatră îi dau astfel de postament, ne spune Heraclit (Al. Horn., cap. 72, p. 94,17), este pentru a marca solidul caracter al unui raţionament bun, care nu alunecă, nu se clatină dintr-o parte în alta; şi Cornutus adaugă (Theolog., cap. 16, p. 23, 13J: degeaba cade, el rămâne mereu pe una din bazele sale. Lydus, după câteva secole, se mai minunează încă de acest simbolism: adevăratul logos, de formă cubică, este „egal cu el însuşi în toate părţile sale, imuabil pe toate bazele sale, oricum l-am întoarce• ' ceea ce îl distinge de logoi falşi şi înşelători, triunghiulari şi poligonali” (De mens., IV,! &) Aceasta trebuie să provină de la pitagoreici: se ştie că Philolaos consacra tetragonul lui Hermes: vezi Vorsok.7, Philolaos A 14 (I, 402, 38). Pentru Apollodor din Atena, Hermes este tetragonal din pricina celor patru descoperiri aduse de el umanităţii: literele, muzica, palestra, geometria (scol. V la Od., XXIII, 198,). Porphirius (ITspâ ăya'knăxav la eusebius, Praepar. Evang., III, XI, 42) face din Hermes „gândirea care creează şi explică”...Hermes-ii sunt reprezentaţi în erecţie, pentru a arăta această vigoare creatoare sau pentru a simboliza acea „raţiune”-sămânţă, răspân-ditâ în întreg universul. Cf. cornutus, Theolog., cap. 16, p. 23, 16: „Anticii reprezentau Hermes-ii maturi şi bărboşi în erecţie (6p9â Ta aâSoîa), iar pe cei tineri şi imberbi în repaus, pentru

a arăta că la cei avansaţi în vârstă spiritul este fecund şi în deplinătatea perfecţiunii sale" (yovinoţ Kaî te^eioc).

84. Despre Heracles-logos, vezi partea 2-a, p. 118-l20 şi nota 29. Însă la Cornutus (care îi consacră întreg capitolul 31), Heracles este mai degrabă un aspect al naturii: raţiuneaTriivină care parcurge universul, considerată sub raportul puterii sale. În Heraclit, dimpotrivă, Heracles este un „înţelept", iniţiat în toate secretele filo-sofiei; el este înţelepciunea însăşi, sau raţiunea, heraclit, Aleg., horn., cap. 34. Vezi p. 301 şi urm.

Eustathius (561, 30 urm.) precizează că alegoria (deşi Aristarh pretinde că nu există nimic alegoric la Homer) îl consideră pe Heracles ca fiind logosul, care este în acelaşi timp util (Sia t6 etu EPov auTou) şi glorios Kai to eî>KAEE£). Eustathius afirmă apoi că Hermes este şi el logosul, iar statuia lui Eros era aşezată în gimnazii aproape de cea a lui Hermes şi Heracles, ceea ce semnifica: unirea forţei cu raţiunea produce concordia (Eros). Să mai notăm că celălalt mesager al zeilor, în afară de Hermes, anume Iris, este de asemeni Cuvântul (numele său vine de la elpsâv, „a spune": Cratylos, 408 a b (glosă); cornutus, Theolog., cap. 16, p. 22, 5; heraclit, Aleg. Hom., cap. 28, p. 43, 8.

CAPITOLUL IV

1. Eschil, Agamemnon, 437 urm., „ 2. Cornutus, Theologia graeca, cap. 21. 0-; 3. cf. /., iv, 4.;';] ' 4. Scol. Venetus B la II., IV, 4. 4< 5. Scol. Venetus B la II., IV, 4.

6. Cf. supra, p. 169 şi 170.

7. Plutarh, Erotikos, 13, 757 b. Chrysippos, după Plutarh, deducea numele de la dvaipetv, „a distruge"...El a deschis astfel calea celor care vor face din acest zeu to naxnuKov ev finâv Kai 8id<popov Kat 9uj. Ioei8feg. Este evident că nu l-au aşteptat pe Chrysippos pentru a deschide această cale... „,., şi.

8. Naivonevov.

9. <WJ. O7tp6oaD. Ov.

10. Heraclit, Aleg. Horn., 31, p. 46, 6 urm.

11. /., V, 835 urm., 12. II., V, 856 urm. ' 'N

13. Heraclit, Al. Horn., cap. 31, p. 46, 17 urm.'-i 14. Venetus B la/., V, 853.

15. II., XX, 69 urm., > -M ->» 16. /., XXI, 406.

17. Venetus B la II., XX, 67. Cf. Venetus B la/., XV, 127: Ares porneşte la luptă. Atena îl reţine şi îl dezarmează; „este firesc să pornească imediat la luptă, impulsiv (irpojceifii;) cum este şi că Atena îl calmează, ea care prezidează inteligenţa (auvecrecos rcposcmiKuâa).

18. Venetus B. la II, XX, 33. Cf. Venetus B. la/., XV, 127: Ares porneşte la luptă, Atena îl reţine şi îl dezarmează.

19. II., V, 385 urm.

20. Heraclit, Al. Horn., cap. 32. Asupra ansamblului acestor exegeze raţionaliste, cf. p. 186 20*. Venetus B la II., V, 385.

21. Toi)? Îv 7tai8eâaA, 6you<; 22. 'Eq>idXiT) v, otov adTouaxcos îq>aAA6nevov, Tootâaiiv îu]3aM, 6uEVOv taâţ dKoaiţ.

23. Aceeaşi exegeză a lui Otos şi Ephialtes la Eustathius, 560, 8.

24. Scol. Venetus B la II., V, 385.

25. Eustathius, 560, 33.

25*. Eustathius, 560, 12 urm.; Cf. pentru Eeriboia. II., V, 389.

Iată câteva etimologii ale lui Ares date de către cei vechi: *"' a) platon, Cratylos, 40) d: de la fippev, „mascul" (nu este onorat decât de bărbaţi, comentează lydus, De mensibus, IV, 34); sai] de la fippaTog, „infrangibil, inflexibil".

B) chrysippos (în plutarh, Erotikos, 757 b): de la dvaaipeâv „a distruge".

C) cornutus, Theologia, cap. 21: de la fipct, „blestem, pagubăi (aceeaşi etimologie la heraclit, Al. Horn., cap. 31, p. 46, 4); d| la îpcrai dpnocrai, „a acorda, a armoniza" (prin antonomază).

D) lydus, De mensibus, IV, 34: de la dpfiyeiv, „a ajuta, a veni iii ajutor în lupte"; de la dpKnicdv kcu ustaPoWjs dâttov, „prinl cipiul şi cauza schimbărilor" (în hazardul inconstant al arj melor).

26. Plutarh, Erotikos, 757 b.

27. Lydus, De mensibus, IV, 64. '? I 28. II., III, 424 urm.

29. Heraclit, Al. Horn., cap. 28, p. 43, 13 urm.

Într-o epigramă din Anthologia (V, 307), Antipater face apropierea între rapacitatea curtezanelor şi Afrodita „de aur": „Tot ceea ce spune Homer este bine, însă cel mai drept lucru pe care l-a spus a fost că Afrodita este de aur! Dai banul? Eşti tratat ca prieten: portarul se retrage şi câinii nu te urmăresc. Vii cu mâna goală? I se dă drumul cerberului... Ah! Oameni cupizi, cât de nedreaptă şi crudă este dreptatea voastră cu săracii cei fără bani!" 30. Venetus B la/., XX, 38. Pe de altă parte, Hera se află în tabăra grecească, şi-l protejează pe Menelau, deoarece detestă adulterul şi apără căsătoria legală (Venetus B la/., XX, /33 şi 67; /31. II, XXI, 426.

32. Cf. heraclit, Al. Horn., cap. 54, passim. A se vedea de asemeni eustathius, 1244, 40 urm.: viciile thymos-ulm şi cele ale epithy-miei se înţeleg bine, ceea ce este simbolizat prin Ares şi Afrodita dându-şi mâna... Sau încă: Femeia ia Războiul de mână, ceea ce înseamnă că războiul vine prin femei: războai sacra (răpirea Theanei, tebană), războiul Troiei.

33. II., V, 330 urm.

34. Heraclit, Al. Horn., cap. 30, p. 45, 15 urm.

35. Venetus A la II., V, 330.

36. Cf. p. 264 şi urm.

37. Venetus B la/., V, 422.

38. Cf. p. 48 şi urm.

39. Oi., XXII, 444.

40. Kujtpxţ sau Kuojrpi? „care se află la originea sarcinilor"...Scolia Venetus B la II., V, 422; lydus, Da mensibus, IV, 64; cornutus, Theologia, cap. 24, p. 45, 15.

41. Cornutus, Theologia, cap. 24, p. 45, 17.

42. „Pentru orice naştere este nevoie de mişcare şi umiditate, două lucruri pe care marea le posedă din abundenţă", cornutus, Theologia, cap. 24, p. 44, 24 urm.

Câteva rânduri mai departe, Cornutus adaugă: „Afrodita vine mai degrabă de la faptul că sămânţa vieţuitoarelor seamănă cu spuma"

Afrodita-spumă este etimologia pe care Socrate o dă în Cratylos (406 c) după Hesiod (şi pentru a nu-l contrazice!).

43. II., XIV, 215 urm.

44. Sapho, I, 2.

45. Venetus B la II., XIV, 216. „. ^ _., (/46. Heraclit, Al. Horn., cap. 39, p. 57, 10 urm., o >

CAPITOLUL V

1, Cf. aristotel, Etica nicomachică, VII, 1, 1. Viaţa şi poezia lui Homer (133) subliniază că Homer gândeşte ca Aristotel, comparând pe oamenii cei mai deosebiţi în virtute cu zeii; pe laşi cu cerbii cu oile; pe irascibili cu panterele, cu mistreţii; pe fricoşi cu privighetorile.

OdIV, 208 urm. (291 şi urm., trad. G. Mumu)., 7 Viaţa şi poezia..., 141. XVIII 104 3. Viaţa şi poezia lui Homer, 135.

4. Viaţa..., 135.

4*. II, XIII, 284-285. Citat de Viaţa..., 135.

5. II., XIII, 279 urm.

6. Cf. Viaţa..., 135.

7. II., XVII, 240 urm.

8. Scol. Venetus B la II, XVII, 238.

9. /., VII, 215-l6. Citat de Viaţa..., 135.

10. II., X, 360.

11. II., XVII, 657 urm. Viaţa..., 135.

12. Od., IX, 413.

13. Od., XVII, 100. Viaţa..., 135.

14. Venetus B la II., VII, 212. Cf. clemens din alexandria, Pedag. II, V, 47, 1: nesăbuitul şi curtezana râd zgomotos, înţeleptul su-râde... „Nu trebuie nici să ai un aer sumbru, ci doar grav şi gân-ditor. Îmi place mult acest personaj (Ajax) care ne apare surlzător şi cu un chip (care rămâne) sever11.

15. Od., XIX, 211. (267, trad. G. Mumu).

16. Od., XVIII, 212. Citat de Viaţa..., 135.

17. Aristotel, Etica nicomahică, I, VIII, 15-l7. Viaţa..., 137. Cf. robin, La pensie grecque, p. 313.

18. Aristotel, Etica nicom., I, X, 13 – 14.

19. Viaţa şi poezia..., 137.

20. Od., VIII, 325. (458, trad. G. Mumu).

21. Viaţa şi poezia..., 137.

22. II., XXIV, 376: „De acolo au scos peripateticienii cele trei feluri de bunuri: talie şi frumuseţe, în ce priveşte corpul; spiritul chibzuit, pentru suflet; fiii de părinţi bogaţi: noblеţea naşterii, avantaj care nu ţine nici de suflet, nici de corp".

23. II., VI, 156; Od., VI, 188. Viaţa..., 138.

24. Hector îşi doreşte să fie onorat la fel ca Apollon sau Atena (H; VIII, 540). Viaţa..., 139.

25. Od., XIII, 39 urm., (56, urm. Trad. G. Mumu). Viaţa..., 139.

Viaţa ş p

IIXVIII, 104. 29. /., XVI, 21 urm. 30/•, I) 491 urmei pasaje sunt citate de Viața..., 142.

/•, I) 491 urm- ^e ^re' PsJ

31. Od., XI, 489 urm., (654 şi urm. Trad. G. Mumu).

32. Plutarh, De stoîcorum repugnantiis, 1050 b = arnim, II, 937. „' Referință la II., I, 5. Cf. scol. Venetus B la/., VIII, 69.

33. Cf. br£iiieii, Chrysippos, p. 186 urm.

33*. II, VI, 488.

/., XXIII, 78 urm. O scolie din Venetus 13 la acest pasaj dă exegeza stoică a tuturor numelor homerice relative la destin.

35. II., XX, 127 urm. Pasaje citate de Chrysippos în IIspl Eânapnivng, cartea I: după diogenianus, la eusebius, Praepar. Evang., VI, p. 261 c (ahnim, II, 925).

36. Cf. br£hier, Chrysippe, p. 186; goldschmidt, Le systeme stoi-cien..., p. 100.

37. Aulus-gellius, Nopțile alice, VII, 2 (arnim, II, 1000).

38. Od., I, 7.

Od., I, 32 urm. Cele două pasaje erau invocate de Chrysippos, în tratatul său asupra Destinului, cartea Ii-a, pentru a dovedi că „multe lucruri depind de noi"...Citat de diogenianus, în eusebiu, Praepar. Evang., VI, p. 262 c.

Viața..., arată că Homer a cunoscut puterea destinului (mai ales după/., VI, 488) însă se străduieşte să demonstreze că Homer a crezut în libertatea umană, „ca şi Platon, Aristotel, Theophrastus". „Voința omului îndeamnă liber la unele acte, care atrag consecințe ineluctabile: în aşa fel încât omul, după ce face ce vrea, trebuie să suporte ceea ce n-ar vrea"...Urmează diverse exemple, printre care cel al tovarăşilor lui Ulise. Uneori, adaugă autorul, se pot evita nenorocirile printr-o înțeleaptă prevedere: exemplul lui Ulise, Od., V, 426 urm. (Viața..., 120J.

41. Cf. rivaud, Histoire de la philosophie, I, 402. Arnim, III, 443 urm. (IIXVIII, 107J, frica (II, V, 252; Od., XV, 494; După Dionysos din Heracleea, stoicul, citat de Cicero (Tuscul., III, 18^, Homer socoteşte mânia drept o „umflătură a inimii" (cf. II, IX, 646J, deci drept o adevărată boală.

42. II., XVI, 7. Viața şi poezia..., 137. Homer proscrie mânia (II., XVIII, 107), frica (lâ, V, 252; Od., XV, 494). După stoicul Dionis din Heracleea citat de Cicero (Tuscul, III, 18) Homer consideră mânia drept o „tumoră a inimii" (cf. II., IX, 646), deci drept o adev boală boală.

Od., V, 82 urm. (110, trad. Mumu). Epictet, Manual, III, 24, 13. Id., III, 24, 18. /., XXIV, 5 urm. Epictet, Manual, IV, 10, 31. Ibid.

Plutarh, Non posse suaviler vivi sec. Epic, II. Diogenes laertios, II, 86 urm. Cf. rivaud, Hist. de la phih I, p. 165.

Viața şi poezia..., 150.

Vezi rivaud, Hist. de la philos., I, pp. 348 – 54. Ibid., p. 354.

Cf. plutarh şi tratatul său Non posse suaviler vivi... Heraclit, Aleg. Horn., cap. 79. Od., IX, 5-l1. /., IV, l-4. II., VI, 138.

Od., IX, 162. (216, trad. Mumu). Od., IV, 179.

— Athenaios, Deipn., XII, 513 d. Od., VIII, 473. (648, trad. Mumu). Od., VIII, 475 urm. (650-51, trad. Mumu). Od., IX, 5-6.

Cf. scol. Q Ia Od., X, 5. „(Unii) îi reproşează lui Ulise dragostea sa de plăceri: nu spune el, în aceste versuri, că scopul vieții e în plăcere? O scolie la Od., X, 28 vorbeşte de Epicur îş 'Ouiipou toOto XaJ3c5v.

Athenaios, Deipnosopli., 513 a. Od., VIII, 248-9 (342-44, trad. G. Mumu). Megaclides, în athenaios, 513 a. Cf. scol. Q la Od., X, 5: „El vrea să facă plăcere (repoajcaptCsTai) feacienilor, a căror înclinație pentru plăceri o cunoaşte"; iar scolia T la Od., X, 6: „el laudă o astfel de viață, nu fiindcă o admite fără rezerve, dar pentru că se pliază circumstanțelor, pentru a obține ceea ce doreşte. El se preface (7cpo0ooeâTcu) că îmbrățişează viața de plăceri a feacienilor." Heraclit, Al. Horn., cap. 79, p. 105. Totuşi, pentru „ca Ulise să nu aibă aerul unui linguşitor", Seleucos alexandrinul înțelegea prin eucppoauvn. „plăcerea temperată de înțelepciune" (ppovncni;) (sf-scol. T la Od., X, 6). Acest „neştiutor de Epicur", spune Heraclit, ibid.

Viața şi poezia lui Homer, 150.

— MAXIM din tyr, XXII (Diibn. XXVIII, vulg. 12), cap. I şi II. Pentru Maxim, banchetul lui Alcinou este mai degrabă o petrecere cinstită şi decentă (trebuie să fim de acord), la care plăcerile mesei cedează în fața plăcerilor muzicii şi poeziei.

72 într-o scrisoare către Lucilius (88, 5), Seneca face aluzie la eforturile diverselor şcoli pentru a-l anexa pe Homer sau mai degrabă pe Ulise: „Poate vor voi să te convingă că Homer era filosof, în vreme ce rațiunile pe care Ie dau dovedesc contrariul. Căci fac din el când un stoic care nu gustă decât virtutea, refuză plăcerile şi nu se îndepărtează niciodată de înțelepciune, chiar cu prețul nemuririi (aluzie la Ulise refuzlnd nemurirea oferită de Calypso, pentru a rămâne fidel înțelepciunii incarnate de Penelopa); când un epicureu care aprobă felul de viață al unei cetăți liniştite unde timpul se petrece în banchete şi cântece (tot Ulise, lăudând viața feacilor); când un peri-patetician, care cunoaşte trei feluri de bunuri; când un Academician, declarând că nimic nu este sigur. Este cât se poate de clar că nu profesa niciuna din aceste doctrine, deoarece le profesează pe toate: ele se exclud într-adevăr una pe alta".

Aceste rânduri corespund de minune diferitelor subdiviziuni ale capitolului nostru: ele adaugă numai un singur chip al lui Homer, a cărei urmă n-am găsit-o în altă parte: Homer Academic şi sceptic. Poate nici nu este decât în măsura în care, favorabil tuturor şcolilor, nu este în fapt adeptul nici uneia şi nu dă nici uneia câştig de cauză.

CAPITOLUL VI

1. Republ., 404 c.

2. De regno, 2, 44, 3. /., V, 341 – 42. Plutarh, Sept. Sap. Conv., 160 urm. 3* Memor., I, 3, 7.

4. Deipnosoph., I, cap. 15, 8 e.

— Suidas transcrie într-adevăr, în lexiconul său, la articolul Homer, acest pasaj din Athenaios, dând ca referință pe Dioscoride, în cartea sa asupra legilor la Homer. Athenaios îl citează de altfel: „Dioskou-rides, discipolul lui Isocrate" (I, 18, 11 a).

— IIVII, 321; Od., III, 33; II., IX, 215.

— Od., IV, 64

— Athenaios, Deipnosoph., I, cap. 15, 9 a.

YH; V, 487. Plutarh, într-o dezvoltare similară, aminteşte că tovarăşii lui Ulise pescuiesc şi mănâncă peşte, însă doar în cazuri -extreme şi tocmai cu puțin înainte de a ataca boii soarelui. (Od., iv, 33, plutarh, Sympos., qu. VIII.

Od., VII, 120. (143, trad. G. Mumu).

II., XXIII, 852.

II., XXI, 362.

Od., XX, 299. (389, trad. Mumu).

Athenaios, Deipnosoph., I, cap. 15, 9 d şi 25 b.

Plutarh, Sympos., VIII, qu. VIII. Cf. diog. Laertios, VIII, 34. /, XIX, 160 urm.

Scoliastul face aluzie la cartea a doua a Legilor. Platon interzice vinul celor care nu au optsprezece ani şi beția celor mai tineri de treizeci de ani. Trecuți de treizeci de ani, oamenii fac apel la acest divin remediu pentru a-şi regăsi prospețimea tinereții. Vinul face sufletul să uite dispoziția tristă pe care o aduce vârsta; îl face maleabil şi tandru, tot aşa cum focul înmoaie fierul (Legi, II, 666 a b).

Or, corul oamenilor maturi, corul lui Dionysos, are nevoie de acest excitant pentru a învinge reținerea vârstei şi pentru a cânta acele cântece în care sunt cuprinse bunele principii de morală, acele cân-tece pe care cetatea întreagă trebuie să le repete ca pe nişte incantații, de care trebuie să se pătrundă până la obsesie. Venetus B la II., XIX, 167. Venetus B la 11., I, 70. 'J'

Od., XIV, 464. (638, trad. G. Mumu). T!' «: De garrulitate, 503 e. plutarh, Sympos., III, prefață. Xenophon, Banchetul, II, 24 urm.

*. Despre Chiron, considerat de timpuriu în tradiția greacă ca un maestru în educație, individuală sau colectivă, cf. h. jeanmaire, Chiron, în Ann. Inst. Philol. et Hist. Orient., Bruxelles, IX, 1949, pp. 255-265 (Mei. Gregoire, I).

— Despre Chiron şi Phenix, cei doi maeştri ai lui Ahile, a se vedea marrou, Hist. Educ, p. 32. II., IX, 203.

Plutarh, Sympos., V, prob. IV. Ahile, adaugă Plutarh, nu este mare amator de vin: el a petrecut mai multe nopți fără să doarmă: or vinul îngreunează şi adoarme. Şi îl tratează pe Agamemnon drept bețiv, cu un dispreț evident pentru acest viciu. Despre relele pe care le provoacă beția, dovedite prin exemplul Cyclopului, prin cel al lui Elpenor etc, vezi dioscoride, în athenaios, I, cap. 17.

Ți-28-î9.

— 3l-32. 33. 34.

Iu: qJ] IV, 220 urm. [nepenth.es este poate opiulf (Sl9 u*m., trad. Muhiu). Plutarh, Sympos., I, I, 4, 614 c.,. -„j,; >

II XIV, 170 urm.; •, iji,; -: •., -„• >/î plutarh, Sympos., VI, prob. 6.; -(• cf. ii, xv, 32. •:;: • „ -; uplutarh, De aud. Poet., 20 a b. >, -

Ibid., 19 e.

Scoliastul din Venetus B la II, XIV, 188, remarcă că nu este uşor să-l învingi pe înțelept: Hera, pentru a triumfa asupra lui Zeus, trebuie să mobilizeze totul.

— Scoliastul din Venetus B la II., XIV, 187, atrage atenția asupra delicateței lui Homer, care o prezintă pe Hera împodobită şi se păzeşte să ne-o arate goală, pentru a nu trezi dorințe ruşinoase în sufletul auditoriului., athenaios, Deipnosoph., XIII, 511 a. Aceeaşi idee într-o scolie din Venetus B la/., XIV, 315.

Od., VIII, 329. (462 = Mumu). Athenaios, ibid.;„t/-' ' „ Scol. H Q T la Od., VIII, 267. Pentru Homer, soclul ti^j nu este Afrodita, ci Charis. '• '„' „^ >: plutarh, De aud. Poet., 19 f, 20 a. j; >c';! Od., VIII, 492. (671, trad. G. Mumu). '.' ^^vj! '^V^' -plutarh, De aud. Poet., ibid. *'

II., III, 441.

Plutarh, Sympos., III, 655 a. Cf. Venetus B la II., III, 431 (scoasă din Porphirius): „De ce Homer l-a făcut pe Alexandru atât de laş şi de lasciv?" Aristotel răspundea: el era şi înainte înclinat spre dragoste şi continuă să fie; când credem că scăpăm obiectul iubit, atunci îl dorim cu mai multă forță. Cf. reflecțiile lui G. Mâautis (Mythes inconnus de la Grece anlique, p. 145j despre acest Paris, „ființă efeminată... Sclav al voluptății... Înconjurat de disprețul general..." iamblichos, Viața lui Pythagora, 42 (izvorul ar fi Apollonius din Tyana: cf. lIsvy, Recherches sur Ies sources de la legende de Pythagore, P- 108 urm.).

Etudes sur la litterature pythagoricienne, p. 112.

Plutarh, De aud. Poet., 33 a.

IIVI, 160. Cf. aventura analogă a lui Iosif cu femeia lui Putifar, Geneza, 39, 7 – 20.

Plutarh, De aud. Poet., 32 b. Plutarh face în altă parte aluzie la Nausicaa dorindu-şi „un soț asemeni lui Ulise" (Od., VI, 244J, următoarea remarcă de moralist: dorința este acceptabilă, dacă este dictată tinerei fete de către înțelepciunea vorbelor lui

Ulise; dar foarte necuviincioasă dacă este vorba de o dorință zuală, de un puseu de febră.,. (De aud. Poet., 27 a h). În comentariile sale homerice, Aristotel remarcase că Phen' Nestor şi alți bătrâni din epopee păstraseră încă destulă vig0 pentru a mai avea încă „țiitoare": dovadă că nu îşi uzaseră nr& matur trupul abuzând de plăceri în tinerețe (aristotel, în athe naios, Deipnosoph., XIII, 556 b).

— Menelau, remarca Aristotel este singurul căruia Homer nu îi dă nici o femeie, în timpul ase' diului Troiei." pudoarea îi impunea să-şi respecte femeia legitimă a cărei recucerire este scopul expediției.

În Republica (329 b c), Platon arată dimpotrivă, cum bătrânul Cephalos se felicită, ca şi Sophocle, că vârsta sa înaintată l-a eliberat de tiranicele dorințe ale amorului.

Se ştie că proasta negustorie a lui Glaucon a rămas proverbială la greci. /., VI, 234.

De aceea Homer îl numeşte nesăbuit pe carianul Amphimachos, „care merge la luptă acoperit cu aur, ca o femeiuşcă". „Va fi ucis de Ahile, „care va lua tot aurul" (II., II, 872, 875j.

— Cf. cle-mens din alexandria, Paedagog, II, XII, 121, 4: „Până şi soldaţii vor să se împodobească cu aur. Ei n-au citit versurile poetului: Se duce la luptă acoperit cu aur, ca o fată nesocotită"...Clemens scrie vr)7rir| în loc de vfjmoţ, la versul 873. Aurul nu se potriveşte mai bine fetelor decât soldaţilor!

Scol. Venetus B la/., VI, 234. Trei note, cu conţinut destul de apropiat, se străduie să rezolve această gravă problemă. A doua, pe care o citează Aristotel, aparţine lui Porphirius. În Etica nicomahică (V, IX, 7), Aristotel precizează că Glaucon nu este victima unei nedreptăţi, deoarece el dă de bună voie. Od., XIII, 116 urm.; 217. (170, urm.; 304-306, trad. G. Mumu). Od., XIII, 215-l6. (300-302, trad. G. Mumu). Plutarh, De aud. Poet., 27 c d. Ibid., 27 b c. II., XXIII, 296. Plutarh, De aud. Poet., 32 f. Ibid., 26 d.

— II., I, 90. Plutarh, De aud. Poet., 19 c. /., XXIV, 560.

Plutarh, De aud. Poet., 31 a b c. Cf. scol. T la II., XXIV, 570 şi nota lui Paul Mazon Ia acest vers.

26 f.

N, n IX, 458. Plutarh, De aud. Poet., * Homer ne mai învaţă pietatea faţă de zei: eroii săi nu încetează să 'e otere sacr'ftc"> sa'i mvoce> s& le cânte imnuri (Viaţa şi poezia lui Homer, 184^; el ne învaţă pietatea filială mai ales prin exemplul lui Telemah şi prin laudele decernate lui Oreste pentru a-l fi răzbunat pe tatăl său (Od., I, 298^ omorându-l pe Egist (Viaţa şi poezia., 185^/ne învaţă în fine înţelegerea frăţească, al cărei bun model sunt Menelau şi Agamemnon şi prietenia constantă, tncarnată de Ahile şi Patrocle (Ibid., 185/II, IX, 502-3.

Heraclit, Aleg. Horn. Cap. 37 – Scol. Venetus B la II., IX, 503: „Te hotărăşti greu să recurgi la rugăciuni".

— Cornutus, Theologia, cap. 12, explică altfel „şchioape": „pentru că rugătorii cad în genunchi".

Heraclit, Al. Horn., cap. 37. Sau încă (după Cornutus şi scolii) rugătorii îşi întorseseră privirea cu dispreţ de la un obiect sau de la o persoană şi trebuiau apoi să plătească o amendă onorabilă. Heraclit, Al. Horn., cap. 37; scol. Venetus B la/., IX, 503; pentru Cornutus, este o aluzie la slăbiciunea rugătorilor (Theologia, cap. 12) % Rugile sunt „fiicele lui Zeus" fie pentru că Zeus este protectorul rugătorilor (Venetus B la VI, IX, 502j, sau pentru că ele triumfă asupra nebuniei noastre şi se dovedesc astfel a fi divine (Venetus B la II., IX, 503; Scol. Venetus B la II., IX, 504. /., IX, 505 urm.

Heraclit, Al. Horn., cap. 37.

Venetus B la II, IX, 505. În II., XIX, 92, Aţe are „picioaMHişoare"* pentru că se abate asupra oamenilor fără ştirea lor. * 73. Venetus B la II, XVIII, 396. * ' 74. /., XVIII, 394 urm. Oţi; 75. Venetus B la II, XVIII, 396.

76. Venetus B la II., XVIII, 395. Aristotel, Etica nicomahică, IV, II, 25, citează ca un exemplu de magnanimitate pe cel al lui Thetis „care nu aminteşte, în faţa lui Zeus, serviciile pe care i le-a făcut".

77. /., XVIII, 406 urm.

78. Venetus B la 11., XVIII, 382. Simbolismul lui Charis variază după nevoile cauzei: sunt întrebuințate diversele sensuri ale cuvântului: „grație, frumusețe", sau „serviciu, recunoştință"...În exegeza fizică, în care Hefaistos reprezintă artistul creator sau demiurgul organizator al lumii, soția sa Charis este „grația" operei artistice sau a 8lfrumuseții lumii înseşi. Astfel în heraclit, Ăl. Hom., Câp 44 scol. Venetus A la 77., XVIII. Pentru acest al doilea simbolism' Afrodita, „venusitatea", soția lui Hefaistos după Odiseea (Virr' 270) este interşanjabilă cu Charis.

Identificarea lui Charis cu „recunoştința" i se pare naturală lui Aristotel: el pune în raport Charitele cu noțiunea de recunoştință de serviciu sau de binefacere în schimb (Etica nicomahică, V, V, 7) Poetul are dreptate, subliniază scoliastul (Venetus B la 71, XVIII 382j, de a o numi pe Charis „frumoasa" (II., XVIII, 383J: nimic nu are mai mult farmec docât recunoştința, pentru cel care dl şi pentru cel care primeşte. Venetus B la II., XIV, 267. Venetus B la II., XIV, 267. Venetus B la II., XIV, 276. Philodemus, De piet., I, cap. 14 = Doxog., 547. De beneficiis, I, 3.

Nu ar fi de mirare ca Chrysippos să fi făcut încă o apropiere între Hefaistos, focul, principiul „schimburilor" (djiDifJri) din universul material, după fizica heracliteeană şi sofia sa Charis, simbolul „reciprocității", al binefacerilor (âvtajrosocng): Heraclit al Alega-riilor homerice (cap. 43, p. 65) citează cuvântul lui Heraclit din Efes „totul se transformă în foc", în legătură cu Hefaistos şi trece de îndată la Charis. Eustathius, 1503, 14 urm. Od., IV, 455 urm. (612 şi urm., trad. G. Murau). Ibid., 419. (560).

Mai este nevoie să amintim că această noțiune de încercare este tipic greacă şi mai ales odiseeană? Ne amintim de ceremonialul probei, căruia se supun, reciproc, Ulise şi Penelopa, înainte de recunoaştere. Despre acest gust, atât de viu, pentru probe, a se vedea spiritualele remarci ale lui G. Audisio, Ulysse ou l'inleligence, p. 60 şi 61.

Clemens, Paidag., III, i, i, 3: Adevărata frumusețe. Chiar şi virtuțile specific pitagoriciene sunt predate de către Horner, remarcă Viața şi poezia... (149): astfel poetul, în numeroase locuri, laudă tăcerea: când Ulise îl ceartă pe Thersit (II., II, 246 urm.); când Ajax îl repede pe Idomeneu (II., XXIII, 478 urm.); când Ulise îi recomandă lui Telemach păstrarea secretului (Od., XVI, 300 urm.), Stobaeus (Florii., 33,16J raportează primul şi cel de al treilea exemplu, apoi conchide: „Pitagoreii, numirii aceasta „a-şi ține limba' < răspundeau celor care puneau prea uşor şi prea direct întrebări despre zei"...Pitagoreilor le era interzis, spune Eustathius (1720,32), x mănânce peşte, deoarece peştele simboliza pentru ei virtutea tăcerii, pe care o apreciau atâta. gl Cf. p. 298 urm.

S-ar putea alcătui, cu ajutorul scoliilor, o întreagă „curtoazie puerilă şi cinstită"...Iată unele din aceste lecții, pentru uzul şcolarilor, toate scoase din Venetus B şi raportându-se la pasaje din Iliada.

V 613: bogatul Amphios, pe care destinul l-a făcut aliat lui Priam:

Homer îi învață pe cei bogați umilința şi că banii nu dispensează pe nimeni de moarte.

VII, 94: Menelau se ridică pentru a vorbi, „după un timp": ne învață să nu răspundem imediat şi cu uşurință.

VII, 125: „Vai! Cum ar geme Peleu, cârmaciul de care, dacă ar şti!”: bătrânii trebuiesc onoraţi, chiar şi în absenţa lor.

VII, 154: „Atena îmi dărui izbânda”: trebuie să raportăm la zei toate succesele noastre.

VIII, 312: Trei vizitii ai lui Hector cel îndrăzneţ sunt răniţi unul după altul: prietenia cu oamenii prea îndrăzneţi este periculoasă-XIII, 342: „platoşele ce au fost de curând lustruite”: trebuie să te ocupi de arme atunci când eşti însărcinat cu aceasta.

XIII, 355: „Zeus cunoaşte taine neştiute iar el a fost întliul de Cronos zămislit”: trebuie respectaţi cei mai în vârstă, care au mai multă înţelepciune.

XVI, 11: Nestor a luat scutul fiului său, iar acesta pe cel al tatălui său: între părinţi şi copii, totul trebuie să fie comun.

XVIII, 141: „Povestiţi totul Bătrânului mării” (Thetis către surorile sale marine): când te desparţi de părinţi trebuie să-ţi justifici absenţa.

XX, 84: „Te lăudai cândva, cu multă semeţie, când deşertai pocalele...?”: punere în gardă împotriva precipitării symposioane-lov. Să mai notăm de asemeni că voiajul lui Telemah la Pylos şi la Sparta are, după scoliast (Od., I, 284 j, un scop educativ: Atena vrea să-l facă pe acest tânăr, crescut în mijlocul femeilor şi care nu ieşise niciodată din insula sa, să viziteze lumea.

Se ştie că evul mediu şi Renaşterea au avut culegeri de versuri homerice potrivite cu diferitele episoade evanghelice: naşterea sau botezul lui Hristos, moartea, învierea... Cf. ediţia Homer a lui Ravenstein, Amsterdam, 1650, urmată de Kentrones.

CAPITOLUL VII

1. Pseudo-plutarh, Viaţa şi poezia lui Homer, 176.
2. Herodot, III, 80 urm.
3. Gf. Glotz, La cile grecque, partea Ii-a, cap. II.
4. Viaţa şi poezia..., 182.
5. II., II, 234.
6. Od., IV, 690-1. (918-920, trad. Mumu). Versul 692, fără legătură prea mare cu precedentul şi pe care Bârard, după Herwerden j consideră interpolat, adaugă: „(regii de sânge divin) şi care persecută pe unii, favorizându-i pe alţii”...Pentru Homer, regii sunt drepţi; pentru interpolator, ei sunt de obicei înclinaţi către favori-tism şi arbitrar; Ulise este o excepţie. Un adversar al monarhiei ar fi vrut să „corecteze” acest pasaj adăugind versul 692.
7. II., II, 494.
8. Od., VIII, 390-91. (540, trad. G. Mumu).
9. Viaţa..., 182. Aluzie la II., XVIII, 501 urm. Autorul nostru vede şi o aluzie la democraţie în Od., XVI, 425 urm.: tatăl lui Antinoos fuge de „mânia poporului”.
10. Od., XVIII, 85 urm. (115, trad. G. Mumu).
11. Od., III, 258.
12. Viaţa..., 183.
13. Cf. Od., I, 247.
14. II., XXIV, 253 urm. 261 – 62.
15. /., XI, 124-25. Viaţa..., 183.

16. II., II, 75.

17. Acuzatorul lui Socrate i-ar fi reproşat, după Xenofon, Memorabilia, I, 2, 58, că citează adesea acest vers din Iliada în care îl vedem pe Ulise purtându-se atât de arogant cu „poporul”: Socrate ar fi împărtăşit în definitiv sentimentele antidemocratice ale lui Ulise şi ar fi pretins că Homer îl „lăuda (pe Ulise) pentru că lovea pe oamenii din popor şi pe proletari”.

18. /., II, 203-205.

19. II., II, 204. Theophrastus, Caracterele, XXVI: oligarhul.

20. Venelus B la/., II, 205. Cf. în Eumenidele lui Eschil pledoaria lui Apollon contra Clitemnestrei care a ucis un erou „înconjurat de respectul datorat sceptrului, un dar al lui Zeus” (vers 626). Vezi şi eustathius, 203, 18 urm.

21. Homer furnizează, totuşi şi arme celor care combat nobilimea-Chrysippos o ataca violent în cartea sa despre Egala valoarea 22. 23. Vi. 25.

rtuților, şi-i reproşa orgoliul, brutalitatea, disprețul pentru justiție; îl cita pe Homer în sprijin, după obiceiul său: _ Honier a stigmatizat mânia acestor nobili regi (Ahile, Agamem-non) care provoacă mii de necazuri aheilor (II., I, 1 urm. J.

— Homer îşi spune adevărurile sale lui Agamemnon prin gura lui Thersites (IIII, 225 urm.): fiul lui Atreu ia prada cea mai de preț şi captivele; bieților ahei le rămâne să se bată şi să ducă greul...

— Homer pune în lumină reaua purtare a nobililor şi a celor mari povestind adulterul lui Ares cu Afrodita (II., VIIIJ. (Citat şi refutat, de către autorul lui Pro nohilitate – atribuit lui Plutarh – cap. 12 şi 13. Cf. ed. Lui Plutarh do Bemardakis, t. VII din Moralia, p. 236,1 urm.; p. 238, 5 urm.; p. 242,1 urm.).

Modernii nu sunt nici ei de acord asupra sentimentelor politice ale lui Homer, asupra adevăratei semnificații a Probei din cântul II al Iliadei, asupra apariției fugitive a demagogului Thersites: Mi-reaux presupune că episodul este o apologie a tiraniei şi o parodie a regimului adunărilor (Les po'emes hom. et Vhistoire grecque, II, cap. VIIJ; pentru A.-B. Feldman, chiar dacă Homer a văzut pericolele democrației, el nu se gândeşte să abolească dreptul poporului de a interveni în afacerile publice (Homer and Democracy, în The Classical Journal, Menasha, Wisc. Banta XLVII, 1952, pp. 337 – 343 şi 345j.

Theophrastus, Caracterele, XXVII. Venetus A la II., II, 204.

T; • 7

Ibid.

IL, IX, 99. Cf. II, 205.

Mo chrysostomos, De regno, I, 11 urm.

II, II, 480.

T>io chrisostomos, De regno, II, 65.

Văzându-i pe licieni înaintând către partea de zid pe care o apără, Menestheus se înfioară şi caută din ochi „cercând vreun şef destoinic care să înlăture pacostea de la el” (II., XII, 334J. O scolie din Vene. Tus B la acest vers spune: Homer ne învață prin aceasta că un şef trebuie să fie mai puternic, mai curajos decât subordonații săi şi să le acopere slăbiciunile.

Cf. /., in, 179.

— Dio chrysostomos, De regno, II, 54. Utilitatea lecturii lui Homer pentru regi, care este titlul unei lucrări pierdute a lui Porphirius, în 9 cărți, este un subiect pe care antichitatea trebuie să-l fi tratat de mai multe ori. Acest Ilept xfjg ^ 'Oufipou <b (peXsâa<; twv potcrAecov este m enționat de Suidas (s.v.).

Ne-a rămas un mic tratat al lui Philodemos Ilepi T0(j „Ojinpov &ya9oO PaaiX-smț (ed. Olivieri, Leipzig, 1909). /., II, 872.

Dio chrysostomos, LVI, Agamemnon aut de regno. În legătură c Nestor, ne vom referi la tratatul lui Plutarh: Dacă un bătrln trebui să ia parte la conducere, cap. 8. Plutarh estimează că bătrânul este bun pentru a da sfaturi, mai mult decât pentru acțiune, însă nu trebuie să rămână fără ocupație: „este ceea ce învață Homer pe cei care ştiu să-l înțeleagă pe poet": Homer îl arată într-adevăr pe Nestor, care ia parte la expediția împotriva Troiei, respectat şi onorat; Peleu şi Laerte, rămaşi acasă, nu au decât eşecuri. Dio chr., LIII, 11, 12.

— Dio crede că Ahile nu are calitățile unui rege: el i-o spune prin Nestor: „Tu eşti un impulsiv. Linguşi torii te vor numi viteaz, însă vor alege pe altul ca rege" (dio chr., LVIII, Ahile).

II, VII, 47. Cf. II, 169 etc. S" „' '-' ' ' Venetus B la II, VII, 47.'-; U~-^:<i£Rt.

Venetus A la II., VIII, 25. R'„;'S~! A ' p Phaidros, 261 b. Gf. Kroll, Randbemerltungen, în Rhein. Mus., 65, 1911, p. 166, n. 2; wehrli, Zur Geschichte der allegor. Deutung Ilomers, p. 7. Gramaticianul Telephos din Pergam scrisese un rapt Tfig Ka8' 'Ourjpov iyqtopiKfji; (Suidas, s.v.). Memorabilia, IV, 6, 15., ', „'/'

II, III, 210 urm. Viața..., 172. • a ' '

IIII, 370.,.

Venetus B la II., II, 370.,;:'* 'i;

LVII, Neslor, 8. '! ' >„•;<* '»:'

Viața..., 164 – 165. '

Ibid., 166. -", ', – «, v\par

Ibid., 167.: *; '• '„• ': T i!

Ibid., 167. Ibid., 169. Pentru cele trei discursuri vezi/., IX, 225 urm.

II, IX, 443. Viața..., 170.

Autorul descoperă la Homer diverse procedee (sau diviziuni) oratorice: exordiul (163); recapitularea (173); acuzația şi apărarea (171); controversele (173).

Scoliile oferă urmele unui studiu mai tehnic al discursurilor Iu1 Homer, aşa cum trebuie că le aplicau sofiştii în şcolile lor. Iată un exemplu: Polydamas, la adunarea troienilor, dă sfatul să plece imediat în cetate, înainte de zori (II, XVIII, 225; O scolie din

V netus B aminteşte în legătură cu aceasta că sfaturile pot ține cont a patru puncte principale: frumosul, posibilul, necesarul, utilul. Mei Polydamas nu ține cont decât de ultimele şi scoliastul o arată în detaliu. Hector, în răspunsul său (vers 290), va ține cont mai ales de frumos şi în parte de util.

După Delaunois (Comment parlent Ies he'ros d'Homere, în Les Eludes Class., Namur, 1952, XX, pp. 80-92) eroii lui Homer vorbesc după temperamentul lor: fără retorică codificată... Fără îndoială: însă citind vechile comentarii, ajungem să ne întrebăm dacă arta poetului, în acest domeniu, este pur intuitivă I

48. Cf. p- 264.

49. Dionys din hal., Demostene, VIII.

50. Euthydemos, 288 b.

— Sf. Vasile, Cuvlnt către cei tineri, IX, compară cu „sofistul din Egipt" (Proteu), pe cei care îşi schimbă sentimentele după opinia mediului. El reia evident formule din Euthydemos.

51. Aristofan, Broaştele, 1030 urm.

52. Plutarh, Norocul sau virtutea lui Alexandru, I, 6.

53. Isocrate, Panegyricul Atenei, 159.

54. II, IV, 433 urm.

55. Ibid., 421.

— Plutarh, De aud. Poet., 29 d. Viața..., 149.

56. De aud. Poet., 30 c. Aluzie la II., XXII, 338 urm.

57. II, X, 325.

58. De aud. Poet., 29 e.

59. Venetus B la II, X, 321.

60. Venetus B la II., VII, 79.

61. Venetus B la II, VI, 450.

Este limpede că autorul cântului VI al Iliadei nu vede cu ochi răi tandrețea lui Hector pentru Andromaca. Aşa cum scrie Andre Bonnard, Hector încarnează pe apărătorul cetății, „puternic înrădăcinat în dragostea unei femei şi a unui copil"; pe când „slava lui Ahile se luminează de flăcările incendiului unei lumi ce pare în curs de dispariție, această lume aheeană a jafului şi a războiului" (Civilisation grecque. De VIliade au Parthenon. Edition Claire-fontaine, Lausanne, pp. 57 – 58J.

Printre rațiunile care i-au împins pe greci, mai ales în secolul V î.e.n. să-l idealizeze pe Ahile ignorându-l pe Hector, S. Levin notează, pe lângă oroarea de barbari, indiferența pentru patriotism Şi admirația pentru pederastie, pusă deasupra dragostei conjugale (I, ove and the hero în the Iliad, în Transact. And Proc. Of the Americ. Philohg. Assoc, Lancastcr, 1949, pp. 37 —49J.

62. ÎL, XXIII, 620, 634; Od., VIII, 206, 246.

63. Plutarh, Sympos., II, probi. E.

63*. II., XV, 494 urm.; XXII, 297; 304-5. Viața..., 196.

64. /., IX, 330.

65. Viața..., 197.

66. Ibid., 198.

67. /., XIII, 288 urm.

68. Viața..., 199.

69. Paul claudel, prefață la VIliade illustre'epar la Ceramique grecque Bordeaux, Delmas, 1950, p. 23.

70. II., IV, 297. Viața..., 192.

71. /., IV, 252. Viața..., 193.

72. Viața..., 194.

73. II., XII, 52 urm. Viața..., 195.

74. II, VI, 68 urm. Viața..., 198, sf.

75. Seol. Venetus B la II., XVIII, 515.

Dacă Pantacles din Broaştele (1036) ar fi profitat mai bine de lecțiile lui Homer, nu ar fi pus casca pe cap înainte de a-i ataşa egreta!

76. Cf. rivaud, Hist. de la philos., I, p. 154.

77. Od. IX, 112. (151, trad. Mumu).

78. Ibid., 114-15. (153, trad. Mumu).

79. Ibid., 125 urm. (180, trad. Mumu).

80. Ibid., 107. (145, trad. Mumu).

81. Ibid., 106. (144, trad. Mumu).

82. Scol. T la Od., IX, 106, 107.

83. Od., IX, 274-6. (354-56, trad. Mumu).

84. Ibid., 107. (145, trad. Mumu).

85. Ibid. 411. (530, trad. Mumu).

86. Scol. T la Od., IX, 411. Este vorba de fapt do a rezolva contradicția între versul 275 şi versul 411 din cântul IX. Găsim la Clemens din Alexandria urma unei soluții foarte diferite şi fără îndoială mult mai târzie. Marele Zeus din versul 411 şi Zeus cu egidă din versul 275 nu ar fi acelaşi zeu. Ciclopii se temeau de cel mare, Ş1 nu de celălalt (Stromatai, V, XIV, 116J. Clemens se serveşte de această opoziție pentru a arăta că Homer a avut o oarecare idee despre Treime, cel puțin despre Tată şi despre Fiu: el pare de altfel să-şi sprijine distincția pe un vers orfic, pe care îl citează imediat apoi: „Fiu al marelui Zeus, tată al lui Zeus cu egidă (abel, Orphfr. 237).

87. Cf. humbl£, Antisthenica, p. 166. Vezi p. 298 şi urm.

PivAUD, Hist. de la philos., I, p. 154. > [, -• v,;„

ÎS'. ZIXIII, 5-6.

G0, Venelus A la 11, XIII, 6....

9i Venetus A la II., XIII, 6. Cf. în Venelus B, la acest vers, o notă aproape identică. Citim în Strabon (VII, III, 7) remarca următoare: detractorii lui Homer, Apollodor, Eratosthenes, pretind că i-a ignorat complet pe sciți... Cruzimea lor, antropofagia lor, obiceiul lor de a bea din cranii şi îi reproşau că i-a inventat pe aceşti hipemolgi galactofagi, atât de cinstiți, care nu există nicăieri în lume. La care Strabon răspunde: altădată, pe timpul lui Homer, sciții erau oameni simpli şi viteji... Civilizația i-a corupt...

92. Herodot, I, 216, 1.

93. Id., IV, 172, 2....

94. Id., IV, 104. V s/1 95. Cf. a. di£s, Introd. la platon, Republ, cuf, tom. I, p. XLVIII.

96. Venelus A la II, XIII, 6. • • ' * 97. Philon, De vita contemplativa, 16, 17 (p. 474 M). '>• *.

CAPITOLUL VIII v 1. În apendicele planudean, p. 154, nr. 126.

2. Despre tratarea caracterului lui Ulise în literatura greacă, de la Pândar la Platon şi rațiunile alterării, cf. w. – b. stanford, Studies în the

characterization of Ulysses, Hermathena, 1949, LXXIII, 33 – 51; LXXIV, 41-46; 1950, LXXV, 34-48.

Pentru G. Patroni, şiretenia atât de lăudată a lui Ulise este în realitate înțelepciune, competență universală (Appunti di filosofia e di dirilto omerici, VII, VIII, IX, în Rendic. Istit. Lombardo, LXXX, 1947, 3-27 şi 95-l31J.

— De officiis, III, 26. -:; 4. Hippias minor, 364 c. ';': -; '<•; ' ' '» '

— Abia schițată aici, teza socratică -iesle dezvoltată ta ttlia opere, în Protagoras, de pildă. ' '. • > ' •;: î

— Scol HMQR la Od., 1,1. -* „; ' • ' v-^'„'„ ' IIIX, 313. „ „ – '.: „• • 8. <Kxp6g.

— Exemplul împrumutat din legenda lui Pitagora, ne sugerează mai degrabă timpul lui Iamblichos sau Porphirius decât sec. IV l.e.n

— Cf. ferd. Duemler, Antisthenica, Diss. Hal., 1882, p. 23.

*• Gabriel Audisio, în eseul său Ulysse ou Vinteligence (Gallimard, 1945) îl apără pe dragul său Ulise, acuzat de minciună şi de viclenie, cu tot atâta căldură cât de mult spirit (pp. 106 urm.) r Antisthenes, el umblă cu şiretenie cu semantica; ca şi el vede t' Ulise simbolul intelectualului calomniat...

12. Venetus B la II., II, 405. Lucrurile pot fi văzute şi sub alt unsh'. „Nestor şi Ulise, cei mai înțelepți, se află la cele două extremități (Venetus Bl& II, II, 407; [1 13. Venetus B la II, II, 169.

14. II, VIII, 94.

15. Venetus B la II, VIII, 94.

16. Venetus B la II, VIU, 97.

17. II, X, 278 urm.

18. Venetus B la II., X, 291.

19. Venetus B la II., X, 278.

— Un alt erou care ştie bine să se roage este Nestor: el cere ca Zeus să fie invocat înainte de solia pe lângă Ahile. Prudentul bătrân nu ignoră că în toate ocaziile, „trebuie început cu zeii şi mai ales în împrejurări dificile: astfel ai mai mult curaj pentru acțiune, iar dacă eşuezi, nu ai nimic să-ți reproşezi" (Venetus B la/., IX, 172; 20. Od., IX, 525.

21. Scol. HQT la Od., IX, 525. (679, trad. Murau).

22. Scol. HMT la Od., IX, 525.

23. Od., XVIII, 138 urm. (182 şi urm. Trad. Mumu).

24. Bep., 620 c.

25. Od., V, 209. (274, trad. Mumu).

26. Scol. E la Od., V, 211. Cf. scol. PQT la Od., Vil, 257.

27. Od., V, 216. (284, trad. Mumu).

28. Diogenes Laertios clasează în nouă tomuri operele lui Antisthenes. El aşază în tomul VIII pe toate cele care privesc Iliada, în tomul IX pe toate cele care privesc Odiseea.

Iată conținutul tomului IX (diogenes laertios, VI, 17 urm.); un comentariu general al Odiseei; un tratat despre baghetă (a lui Hermes, a Circei, a Atenei?); Atena sau despre Telemah; o paralelă între Elena şi Penelopa; Proteu; o meditație despre Ciclop şi beția sa; Circe; Amphiaraos (Od., XV, 244; dinele (cel al lui Ulise, Od., XVII, 291 urm?).

— Cf. humbl£, Antisthenica, articol în flamandă care studiază aceste diverse titluri, în Antiquite classique, 1934, p. 166 urm.

— Duemler, Antisthenica, II, DeHomerisapientia- 29. DIOG. LAERTIOS, VI, 27 30. Theophrastus, în elian, Var. Hisl., IV, 20.

31. Se poate citi într-un tratat al sfântului Vasile: „Am auzit, de altfel de la un om abil în interpretarea gândirii poeților, că pentru Homer toată poezia este un elogiu al virtuții şi că aproape totul la el tinde către acest scop; mai mult ca altele versurile în care poetul ne arată pe şeful cephalenienilor (Ulise) salvat gol de la naufragiu, inspirând de la bun început respect prințesei prin simpla sa prezență şi departe de a roşi că a fost văzut gol, poetul dându-i în chip de mantie virtutea ca podoabă; iar apoi până şi feacii nutresc pentru el o stimă atât de mare, încât renunță la moliciunea în care îşi petrec viața, cu ochii ațintiți asupra lui, pentru a-l imita şi niciunul dintre feaci, nu dorea în acele clipe decât să fie Ulise şi anume Ulise supraviețuitor al unui naufragiu. Căci în aceste versuri, spunea interpretul gândirii poetului, Homer ne spune oarecum strigând: „Voi, oameni, trebuie să cultivați o virtute care pluteşte odată cu naufragiatul şi care de cum a pus piciorul pe uscat, îl va face să apară mai onorabil în goliciunea sa decât pe fericiții feaci" (Cuvlnt către cei tineri), V, 25 urm., Coli. Budej.

Inspiratorul sfântului Vasile, notează M. Boulenger, ar fi putut să fie Libanios, ale cărui lecții le-a urmat la Constantinopol. Este în orice caz o temă cinico-stoică pe care o vedem dezvoltată aici. Expresia „având în loc de mantie virtutea ca podoabă" (reminiscență de la platon, Rep., 457 a) are o rezonanță „foarte antisthe-niană", subliniază pe bună dreptate Norden (Beitrăge zur Geschichte der Griechischen PhilosopJiie, Jahrb. F. Klass. Phil., supp. 19, 1892, p. 383, A 3J.

Cf. în sf. Grigore de Nazianz, versurile Despre virtute, 401. (Migne, Patrol. gr., XXXVII, 709 A).

32. Dacă Antisthenes a fost preocupat să „moralizeze" pornind de la Homer, nimic nu ne îngăduie să afirmăm că el s-a preocupat cu exegeza fizică. Cf. duemmler, Antisthenica, p. 24 urm.

33. Kaptepia, îvaicsxwTia.

34. Ariston din Chios, discipol al lui Zenon, este cunoscut mai ales pentru comparațiile sale originale, care preludează pe cele ale lui Plutarh. Este un moralist plăcut care tratează pe eroii lui Homer cu oarecare ironie. Se ştie de altfel că Zenon îi reproşa glumele şi vorbăria: „Tatăl tău, îi spunea el, era desigur beat când te-a conceput" (diog. Laertios, VII, 18: însă această trăsătură este pusă în altă parte în gura lui Diogenes Cinicul).

Pentru Ariston din Chios, ca şi pentru Socratele lui Xenofon, doar morala contează. Fizica ne depăşeşte; logica este asemenea pân-zelor de păianjen: tot atât de fine şi tot atât de inutile (stobaeus, EglII, 24, 8). Cei care îşi consacră viața tuturor acestor discipline, luuuiui țu. L., ii, o, /» = aknim, i, a*»; ei seamănă cu pretend° t" respinşi de Penelopa şi care se coboară la slujnice (stobaios, Fio t"

IV, 9 = arnim, I, 350; atribuit de către Plutarh lui Bion: De ed ' puer., 7 d); ei seamănă cu Laertes, care veghea peste toate la câ însă se neglija pe el însuşi (Od., XXIV, 249>.

— Viața este prea scurtă pentru a o întrebuința în astfel de futilități şi somnul, teribilul perceptor, ne mai lipseşte de încă o bună jumătate (plutarh

Aqua an ignis utilior, 958 d = arnim, I, 403).

Od., IV, 242, 244-6. (339, 341-346, trad. Mumu).

Od., IX, 29, 31-33 (39-44, trad. Mumu).

Viața..., 136 (plutarh, ed. Bernard., VII, p. 410, 17 urm.).

Ibid., rând. 2-3.

Ulise este fericit în ciuda încercărilor prin care trece, susțin stoicii împotriva lui Aristotel: cf. p. 250, unde se va găsi şi paralela

Ulise-Nestor.

„Pentru stoicii noştri, Ulise şi Hercule sunt înțelepți, neînvinşi în muncile lor, plini de dispreț, pentru voluptate şi triumfători asupra lumii întregi".

Maxim din Tyr asociază de asemeni pe Ulise cu Heracâes: Dissert.

XV (vulg. 5), cap. VI; Dissert. XXXVIII (vulg. 22), cap. VII.

Epictet de asemeni: Manual, III, 24, 13; III, 26, 31. Lacrimile lui

Ulise, am văzut, îl jenează puțin: Heracles îi pare mai viril (Cf. I, 6, 33; II, 16, 44; III, 22, 57; IV, 10, 10).

40. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 33.

41. Cleanthes dăduse simbolismul celor douăsprezece munci ale lui Hercule: atâta doar că el le atribuie nu eroului ci zeului (Natura sub aspectul forței, al puterii). Era fără îndoială o exegeză fizică. Heraclit, în Alegoriile homerice, rezumă exegeza morală (deşi muncile nu sunt menționate de către Homer, aşa cum remarcă). Să-l urmăm în digresiunea sa.

Mistrețul din Erymanthos reprezintă necumpătarea; leul din Nemeea înclinația spre rău; taurul, elanurile iraționale ale inimii; căprioara, laşitatea; bălegarul din grajdurile lui Augias, grosolănia; păsările stymfaliene, speranțele deşarte; hidra, voluptatea; Cerberul tricefal, cele trei părți ale filosofiei (logica, fizica, morala) aduse la lumină (herac, cap. 33).

Dione, în Iliada (V, 393), aminteşte că Heracles a rănit-o într-o zi pe Hera „la sânul drept, cu o săgeată cu trei muchii"...Hera (aerul

• iiibolizează ceața care învăluie inteligența: filosofia (cu trei ra-flUri) o împrăştie.

— Heracles îl mai răneşte şi pe Hades {II., V, 395): filosofia îşi proiectează razele de lumină până la misterele infernului; ea ne informează şi asupra regiunilor superioare ale cerului: ceea ce Homer simbolizează spunând că arcul lui Heracles trage chiar şi asupra zeilor din Olimp (II, V, 404) (heraclit, Aleghom., cap. 34).

Plutarh, în E de la Delfi, distinge două perioade în viața lui Heracles: tânărul beoțian nepăsător de dialectică; omul matur care a învățat-o apoi şi a devenit foarte tare în această artă, încât rivaliza chiar cu Apollon, zeul lui dacă: el pare atunci că-i dispută trepiedul de la Delfi, simbolul silogismului (cu cele două premise şi concluzia), plutarh, De E apud Delph., 387 cd. Cf. heraclitus, Quaestiones homericae, ed. Soc. Philol. Bonn., p. XLI (prolegom. de Franc.

Oelmann). Heraclit, Aleg. Horn., cap. 70, p. 91, 5 urm. Od., IX, 84. (115, Jrad. Mumu). F

Cf. iulian, heraclit, Aleg. Horn., cap. 70, p. 91, 9-11.

Maxim din t-str, XIV (Dubn. XX, vulg. 4), cap. IV.

Orat., VI, 185 a.

X6v fiypiov fetcâcrcou 0un6v.

Heraclit, Aleg. Horn., cap. 70, p. 91, 12 urm. Ciclopul, este pentru

Heraclit cel care „escamotează raționamentele”...Cf. eustathius, 1622, 55 urm. Şi scol. la Od., IX, 388, care îl reproduce pe Heraclit.

Heraclit, Aleg. Horn., cap. 72, p. 94, 8 urm. Despre moly, cf. p. 235 despre Circe şi metempsihoză, cf. p. 403 şi urm. Altă explicație a mitului Circei, la Heraclit, cap. 70: înțeleptul cunoaşte antidotul cutărui sau cutărui drog exotic (cf. supra, Palaiphatos, p. 237). Cumpătarea lui Ulise se manifestă încă prin refuzul de a se atinge de vacile soarelui, chiar dacă este îmboldit de foame (cf. heraclit, Aleg. Horn., cap. 70, sf.).

52. Horațiu, Epistole, I, 2, 23 urm.

53. Od., XII, 86 (121, trad. Mumu).

54. Dvaiseia.

55. Heracut, Aleg. Horn., cap. 70, p. 92, 7 urm.

56. Eustathius, 1714, 47 urm.

— Heraclit, Aleg. Hom., cap. 70, p. 92, 6. Eustathius, 1716, 33 urm.

58. Scol. B la Od., XII, 39.

F

DIOGENES LAERTIOS, VI, 4.

Heraclit, Aleg. Horn., cap. 70, p. 92, 5.

Pentru exegeza istorică vezi p. 193. Pentru exegeza neoplatoni 3 vezi p. 377 şi urm.

Eustathius, 1707, 40 urm.

Aluzie laod., XII, 51 (repetată în XII, 162).

Eustathius, 1707, 50 urm.

Od., XII, 48. (= 65, trad. Murau).

Eustathius, 1708, 1 urm.

Od., XII, 49. (= 67, trad. Mumu).

Trebuia oricum să fie unul din echipaj care să le asculte, pentru a semnala momentul în care vocile lor încetau să se mai audă (Scol. H la Od., XII, 160j.

Eustathius, 1708, 20 urm. Cf. scol. Q., XII, 160: Ulise este în acelaşi timp cumpătat şi doritor de cunoaştere: „el nu a vrut să guste din lolos, însă nu s-a putut hotărî să nu asculte cântecul

Sirenelor”.

Od., XII, 184-l91. (258-270, trad. G. Mumu). Eustathius, 1708, 35 urm. Plutarh, De aud. Poet., 16 c.

Oecopia.

Eustathius, 1709, 20. Ulise refuză nemurirea de la Calypso deoarece înțeleptul trebuie să acționeze: „acceptând-o, el şi-ar fi condamnat virtutea la trândăvie şi prudența la inerție” (maxim din tyr, Diss. XXXIV (Dub. V, vulg. 35),

cap. VII). Maxim se întreabă, în disertația XV (Diibn. XXI, vulg. 5) care este viața cea mai bună: cea contemplativă sau cea activă? Cea activă, răspunde el; şi îi dă ca exemplu pe Ulise şi Heracles (cap. VI), a căror viață a fost mai ales activă: „Ulise era un înțelept, însă eu îi văd faptele şi pe mare şi pe uscat”...Plutarh, De educ. Puer- 8 b.

Porphirius, Viața lui Pitagora, 39. Cf. demophilos pitagori-cianul, (mull. Frag. Phil. gr., I, p. 486, 2); aristides quinti-lianus, II, 19. Citați de cumont, Symb. Fun., p. 326. Strom., I, 10, 48. A se vedea şi sf. ieronim, în Esaiam, VI, 14; XII, 44; theodoret, Graec. Aff., VIII, 1; iustin, Mart, Cohorta-tio, 36; maxim de turin, Homil., XLIX, 1. Acestor citate adunate de Cumont (Symb. Fun., p. 326), Ii se poate adăuga clemens, Protrept., 118, 2.

80. BL

Gotcrxdvtei ai Kaxa8EOVT6<; plutabh, De aud. Poet., 15 d urm.

: SS* «! U PP- 3B4-386, se opreşte la aceeaşi. AntiJ să fi găsit, pentru odată, sensul real al mitului? R/osa sunt, spune el însuşi despre tratatele sale de morală, ntrTIcrisoare către Atticus (XII, 52, 3). Vezi hirzel, Unter-”ulungen zu Ciceros philosophischen Schriften, 1877-83, 3 vo thiaucourt, Les traites de Ciceron et leurs sources grecques, Par. S, rivaud, Hist. de la philos., I, p. 423.

Or., XXVI, cap. V-VI (Diibner XXXII, vulg. 10): Y a-t-il une philosophie d'Horn ere? Ibid., cap. IX. ID., Orat., XXXVIII, cap. 1 (Diibner, id. Vulg. 22).

Ibid., cap. VII.

Gabriel Audisio face apropierea Ulise-lov. El îl găseşte pe grec mai „răbdător” decât evreul: acesta polemizează cu Dumnezeu; acela, „în forța inteligenței sale... O găseşte pe cea de a se supune lui Dumnezeu”, (gabriel audisio, Ulise, p. 164: Passion d'Ulysse). Od., V, 346 urm. (462 şi urm. Trad. G. Mumu).

Homer, remarcă Eustathius (229, 1), pare deci să fi cunoscut întrebuințarea amuletelor (nepiajctov). Cf. cumont, Symb. Fune'r. P. 8, nota 9.

Eustathius, 229, 1 urm.

Scol. la Od., V, 346.

Maxim din tyr, XVIII (Diibn. XVII), cap. X.

Cf. p. 458.

• eustathius, 1389, 65 urm.

„Calypso este fiica acestui Atlas, într-un sens mai înalt: noțiunea acestei axe, contemplația sa, studiul său, au un scop, un rezultat şi dau, pentru a spune aşa, un copil, care este Calypso: este faptul de a observa cerul, care acoperă de sus pământul, îi face un acoperiş, care cuprinde în el şi le strânge la un loc toate lucrurile; observație posibilă grație faptului că axa în cauză asigură permanența imuabilă a mişcării circulare şi permite cerului să continue să. Acopere totul şi să conțină universul”...eustathius, 1390, 2 urm.

• Od., II, 94 urm., 104; XIX, 139-l56; XXIV, 128-l46.

• eustathius, 1437, 19 urm.

99. /., III, 212. Cf. eustathios, 407, 2 urm.: „Tot aşa cum se ol) t-pe război, stofa combinând urzeala cu bătătura, la fel se ob'f &' discursul compunând cuvinte”.

100. ĂvăkvaiQ deja întrebuințat de Homer (Oi., II, HO): duuovaau laxov. Cf. XIX, 150; XXIV, 145.

101. După cum s-a văzut Eustathius apropie „concluzia necesară" şi „munca silnică" a Penelopei (Od., II, 110; XIX, 156; XXIV 146).

102. Cf. Od., XIX, 138: „Un zeu mi-a inspirat acest mijloc". (= 177 Mumu).

103. Eustathius, 1437, 23 urm.

104. Od., II, 108; XXIV, 144.

105. Ibid.

106. Eustathius, 1437, 26 urm.

107. Od., II, 105; XIX, 150; XXIV, 140, 140. Eustathius îşi încheie astfel „elevația": „Iar tu, prietenul meu, nu ştii încă dacă am condus bine acest raționament asupra pânzei: te afli încă în pragul introducerilor. Însă când te vei număra printre pretendenții înțe-leptei Penelopa, vei lucra şi tu la pânză şi Penelopa, filosofia, va aprinde pentru tine, în taină şi în tăcere, făcliile cunoaşterii şi-ți va arăta cum se desface această pânză: atunci vei putea să vezi dacă am țesut bine, împreună cu ea, firele acestei elevații" (p.1437, 28 urm.).

PARTEA A PATRA

CAPITOLUL I

1. Contra Celsum, V, 57.

2 Cf. plutarh, De stoic, rep., 8.

CAPITOLUL II

1. Plutarh, Non posse suaviler vivi secundum Epicurum, 28 urm.

2. Ibid., 1.

3. Plutarh, De E apud Delphos, 388 e: alternanța la Delfi a cultelor lui Apolo şi Dionysos este considerată un simbol al ciclului cosmic: Apolo este focul gânditor, Dionysos lumea separată în elemente şi organizată, aşa cum o vedem.

Că toate sufletele subzistă până la viitoarea ekpyrosis, este cea mai veche doctrină a şcolii stoice, între alții cea a lui Cleanthes; Chrys-sipos rezervă acest privilegiu doar sufletelor înțelepților (dio-genss laertios, VII, 157. Cf. rohde, Psyche, p. 524).

Înțeleptul stoic nu se preocupă de lumea cealaltă: idealul său constă în a trăi bine în lumea aceasta şi nu de a se pregăti pentru 0 altă existență. Pentru Seneca, de pildă, nemurirea nu este poate decât un vis frumos, „bellum somnium" (Epist., 102, 2). Cf. rohde, Psyche, p. 527; p. 532. Plutarh, Non posse suaviter..., 28. Plutarh, Non posse suav., 28. '„' platon, Gorgias, 523 b.: *

Ibid., 525 d.

Od., XI, 569 (= 769, trad. G. Mumu). Gorgias, 526 c d. Se ştie cât de suspectă de interpolare este Evocarea morților, în cântul XI al Odiseei, iar catalogul damnaților mai mult decât tot restul. Ulise aşteaptă, la intrarea Infernului, sufletele pe care vrea să le interogheze; el nu pătrunde în Ereb. Cum a putut deci să-l vadă pe Tantal şi lacul său, pe Sisif şi stânca sa? Aceşti mari penitenți ai Tartarului, introduşi post factum în poem, sunt poate de „origine pitagoreică", sugerează A. Delatte • (Etudes sur la litte-rature pythagoricienne, p. 135J. Od., XI, 222. (= 290, trad. G. Mumu). Plutarh, De aud. Poet., 16 e.

Lucian, Pseudomantis, 33: fiul lui Rutilianus s-a dus să-i întâl-nească, crede el, pe Homer şi Pitagora.

Acelaşi Lucian (Hist. Ver., I, 15, 21 şi 17 urm. J îl arată pe Homer ca primul conviv la banchetul etern din Insulele Fericite, în apropierea sa se află Pythagora şi Socrate. Cf. cumont, Symb. Fun., p. 315.

Cf. şi epitaful de la Pesaro, pentru un sclav de 12 ani, crescut de stăpânul său în credința pitagoreică:

Dogmata Pythagorae sensusque meavi sophorum

Et lyricos legi, legi pia carmina Homeri.

(Am urmat învățăturile lui Pitagora şi sentințele filosofilor, i-am citit pe poeții lirici şi pioasele poeme ale lui Homer).

CIL, XI, 6435, 5-6. Cf. cumont, Symb. Fun., p. 55 şi nota 2.;

Scol. Q. la Oi., X, 517.

Ii, xxn, 325. A- '„V";

Scol. Venetus B la II., XXII, 325. T

Scol. Q la Od., XI, 174. ' • •:.

Cf. Scol. Venetus B la II., XXIII, 65: „Antisthenes conchide din acest pasaj că sufletele îmbracă exact forma corpului care le serveşte drept înveliş"...Dar poate că nu este vorba aici decât de forma sufletului în timpul vieții.

18. Viața şi poezia..., 122.

19. II., XVI, 856 etc.

Cf. p. 95 urm.

Homer, aşa cum am mai spus, pare a aşeza Hadesul în grosime solului. Pământul este pentru el un disc plat. Dedesubt, se află Tartarul cețos, închisoarea lui Cronos şi a Titanilor, simetrică, de fapt, cu bolta cerului. Tartarul reprezintă pivnițele edificiulu cosmic, pământul fiind podeaua şi cerul bolta.

, Viața şi poezia..., 122. /., XXIII, 65, 72. Viața..., 122. Viața şi poezia..., 122. Od., XI, 90 (121, trad. G. Mumu). Viața..., 123.

Od., XI, 601, 602. (= 814-820, trad. G. Mumu). Scol. la Od., XI, 385. Scol. la Od., XI, 604 şi nota lui Dindorf. Cf. rohde, Psyche, p. 50. Plutarh, De fâcie, 944 f.

Cf. p. 392 urm. Despre dublul suflet al Iui Heracles, vezi cumont, Lux perpetua, p. 190. El trimite la Plinius, la scoliile Eneidei, dar a uitat acest text esențial din De fâcie.

De fâcie, 944 f.

Viața şi poezia..., 123.

Cf. De fâcie, 945 a: „Sufletul..., punându-şi amprenta sa asupra corpului şi îmbrățişându-i contururile, îi reproduce forma: astfel, chiar dacă stă multă vreme separat şi de unul şi de celălalt (de spirit şi de corp), păstrează asemănarea şi amprenta şi se numeşte pe bună dreptate eidolon (de la eidos, formă) „.

Plotin, Enneade, tom IV, notița lui Brehier, p. 28 (C. U. F.).

Plotin, Enneade, IV, 4, 1.

Id., IV, 3, 32.

Id., IV, 4, 1.

Cf. Enn., IV, 3, 27.

I, 1, 12. Ni se pare că E. Brehier nu a tradus cu suficientă rigoare. Este vorba de o obiecție: E. Brehier pare că nu a văzut-o. Enn., I, 1, 12. /., XXIII, 65 urm.

Die Homer InterlȚOLUL III

PKOCttis, In Remp., I, 175, 15 urm. 2 Banchetul, 209 e. % Banchetul, 211 a urm.; 212 a.

4 proclus, In Remp., I, 175, 15 urm.

5 heemias, In Phaidr., 11, 13 urm. Cf. friedl, pretation des Neuplatonikers Proklos, p. 99.

6 EkeiT hermias, In Phaidr., 11, 28 urm. Ne amintim că Eschil, în Agamemnon, brodase deja asupra etimologiei Elenei: feWvaț. GXavspoi; „cea care distruge corăbiile", „care distruge bărbații" etc.

Agamemnon, 689-90.

Maltratată de tragici, Elena a fost mai apoi reabilitată. F. Chapoutier a adunat textele asupra acestei chestiuni în Bull. Corr. Hell, LXVI-LXVII, 1942-l943, p. 18.

Odiseea (IV, 121) compară pe Elena cu „Artemis cu caierul de aur".

Comentând aceste versuri, Eustathius scrie: „Datorită faptului că Artemis, în alegorie devine luna, s-a făcut din Elena, după Homer, o locuitoare a lunii, căzută din lumsa lunară; şi se povesteşte că a fost din nou răpită acolo sus, odată ce a îndeplinit voința lui Zeus" (eustathius, 1488, 19 urm.). Cf. cumont, Symb. Fun., p. 186; carcopino, Basil. Pythag., p. 356.

7. GvuXa fevBâi, cum le numeşte Hermias, In Phaidr., 11.

8. TayyiKai\/i) x<xi. Hermias, Ibid.

9. Ilion = CX. T), după Hermias. Iamblichos (Myster., II, 2, ed. Partey,) apropiase Ilion de Vkoț, noroi, mâl.

10. Cf. proclus, In Remp., I, 108, 1.

11. Cf. scol. Venetus B la II., V, 449, una din rarele scolii la Iliada cu rezonanță neoplatoniciană: „Fantoma desemnează ansamblul lumii create (care nu este decât o amprentă a lumii realmente existente) făurită de toți zeii „mundani" şi în primul rând de către soare, principiu director al tuturor lucrurilor născute şi vizibile", în terminologia neoplatoniciană, zeii „mundani" (feyKoajnoi) sunt divinitățile care acționează în materia însăşi; şi soarele (Apo-lo) prezidează, ca fiysiwov, sau cap de serie, la această realizare în lumea sensibilă, a copiei Ideii.

Scoliastul vorbeşte apoi de această frumusețe materială sau spațială (ây/âpiov KakXoț) de care sufletele prea pământene nu se pot detaşa.

Una din versiunile legendei Elenei, raportată de Herodot (II, 133 urm.) afirmă că Elena a stat în tot timpul războiului în Egipt.

Paris şi troienii nu dețineau decât un simulacru al ei. Lata ce buie că i-a împins pe neoplatonicieni către exegeza pe care n & dă Proclos.

12. Proclus, In Tim., I, Cf. friedl, Die Homer Interpret. Prokl p. 102. „*' 13. Cf. rivaud, Hist. de la philos., I, p. 521. Leemans, Numenius van Apameea, introd.

14. Porphirius, Viața lui Plotin, 14. Plotin a fost acuzat că îl plagia pe Numenius: ibid., 17 şi 18.

Iată câteva mărturii ale autorilor antici despre Numenius:

— Îi concilia pe Platon cu Pitagora, adăugându-le pe brahmani evrei, magi, egipteni (eusebius, Praep. Evang., IX, 7);

— Vorbind de Dumnezeu necorporal, N. îi utiliza chiar şi pe profeți (ohigen, Contra Celsum, I, 15).

— N. îl numea pe Platon Moise al Aticii (clement, Slrom., I, 22);

— Vorbind prea mult despre misterele de la Eleusis, le-a văzut în vis pe cele două zeițe, în chip de prostituate, în fața porții unui lupanar, reproşându-i că le-a oferit primului venit (macrobius, In Somn. Scip., I, 11, 19).

15. Porphirius, Anlr. Nympk., 34.

16. „Lumea materiei şi la Platon, se numeşte mare, largul îndepărtat, valuri agitate", porphirius, Antr. Nymph., 34, sfârşit.

17. NovTO? DTpuyExog, spune Homer (/., XV, 27 etc).

18. Plutarh, Sympos., V, i: „De ce Homer numeşte sarea divină"...Vezi şi ce spune Cornutus despre naşterea Afroditei, p. 244.

19. Od., XI, 121 urm. (= 165, trad. G. Mumu).

20. Porphirius, Antr. Nymph., 35 sf. Profeția lui Tiresias ar putea să fie amintirea unui joc de cuvinte indo-european: ceea ce se numeşte aici vâslă, desemna în altă parte lopata, ghutenbrunner, Eine nordeuropäische Stammesneckerei bei Homer?

21. TțăMț (Od., XI, 134). Ulise va muri ca un pământean departe de mare şi în afara ei? Sau moartea îi va veni de la mare, de la marea care i-l va aduce pe valurile sale pe ucigaşul său Tele-gonos? „Ce! Textul sacru este obscur? Dar este vorba de o profeție. Ați vrea ca el să dea naştere la mai puține discuții decât Nostra-damus sau sfânta Odile?" gabriel audisio, Vlysse ou Vintelh-gence, p. 47.

22. Porphirius, A. N., 35: „trebuie să iasă complet din mare" 23. Porphirius, ibid.

Rf macrobius, In Somn. Scip., I, XIII; platon, Phaidon, 62 b; „ plotin, Enn., I, 9 etc. Opiniile diverselor şcoli greceşti despre sinucidere sunt rezumate de cumont, Lux perpetua, pp. 336 – 338. 25 porphirius, Antr. Nymph., 35.

26. OdXIII, 200 urm.; 362 urm.,;:; 27. Porphirius, Antr. Nymph., 34 înc., _.,; >, – -^ '., – 2g. Plotin, Enneade, V, 9, 1....

29. Plotin, Enneade, I, 6, 8., i-: • 30. Porphirius, Viața lui Plotin, 22; vers 23., Aluzie, 1a Od., V, £23. Interpretarea alegorică este veche. „.'„'.' „ 31. T6 firavei; Exei, opuoq.,. ^; _ 32. Proclos, In Parmen., 1, 1025, 32 urm. V.',.

33. Dvayvcbpianoi;',; „ ' 34. Proclos, In Crat., 87, 22.

35. IDibid., 88, 22. Despre aceste Sirene funeste, cf. p. courcelle, Quelques syrnboles funeraires du ne'oplalonisme latin, le col de De'dale, Ulysse et Ies Sirenes, în Revue des e'tudes anciennes, 1944, pp. 65- 93. Însă exegeza neoplatoniciană cunoaşte mai ales Sirenele binefăcătoare: cf. p. 377 şi urm.,; 36. Cf. p. 35. >., • – CAPITOLUL IV '•. ^• *•:.

1. PORPHiRtus, Viața lui Plotin, 21. *' ' V • ' 2. Znifiuara ojiTipiKâ.

3. H. Schrader a încercat să reconstituie Chestiunile homerice ale lui Porphirius: Porphyrii quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias coli. H. schrader, Teubner, 1880-1882. Porphyrii quaestionum homericarum ad Odysseam pertinentium reliquias coli. H. schrader, Teubner, 1890.

Însă aceasta nu este decât „o primă încercare, din care multe părți au fost criticate", cum notează Bidez (Vie de Porphyre, p. 33, n. 3J. Mai ales întinderea exactă a diverselor fragmente.

4. Schrader, Porph. Qu. Horn. ad Iliad., p. 239, 281, 347 urm.; bidez, Vie de Porphyre, p. 32 urm.; G. wolf, Porphyrii de Philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae (Berlin, 1856), cap. II: Quaedam de librorum Porphyrii tempore, mai ales pp. 17 şi 19.

5. Porphirius, Viața lui Plotin, 14. 6- Cf. p. 422 urm.

? • porphirius, Viața lui Plotin, 15.

— Peştera nimfelor, 2.

— Ibid., 3, început.

10. Nouiiviog Kat6 xouxou £Taâpo? Kp6vioț.

11. Apa „pe care o animă un suflu divin, cum spune Numenâus". 12; Oi Ttspi Nooniiviov.

13. Nu este exclus ca Porphirius să-l citeze pe Numenius doar la a doua mână, prin intermediul lui Cronius.

14. Ilepl toJv Ttapă IlXâxcovi dâtoppfixcov. Eusebius ne-a păstrat titlul şi un fragment de douăzeci de rânduri: Praep. Evang., XIII, 4, 3, p. 650 D = leemans, Numenius, frag. 30.

15. Riepi ă^Qapaiai; vuxti? Celsus criticase pasajele evanghelice privitoare la îngerii care apar la mormântul lui Hristos. Astfel de apariții supranaturale, replică Origen, sunt relatate de către autori ca Plutarh şi de către „pitagoreicul Numenius, în cartea a doua a tratatului despre Incoruptibilitatea sufletului"...Contra Celsum, V, 57.

— Leemans, Numenius, frag. 31.

16. Cf. F. cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, p. 301, n. 28 (Gumont înclină pentru IIspl dcpGapaiaț vj/uzfte) Leemans (Numenius, p. 56,) estimează că: „Este posibil ca să fie Ilepl IB, dtcovo<; djtoppfiTtov".

17. Nspt jta^iYveveaiaț. Menționat de către nemesius, De natura horninis, p. 177. Cf. leemans, Numenius, p. 153, Cronii fragmenta. Testimonia: B. Scripta.

18. Porphirius, Viața lui Plotin, 14; 20.

— Iamblichos, Efcpâ vujcfis» apud stobaeus, I, p. 375,12.

— Amobius, Adv. nation, II, 11; etc.

19. In Tim., I, p. 77 d.

20. Cf. leemans, Numenius v. Ap., p. 85. Testimonia de vita Num., 4. Doar Iamblichos şi Proclos îl numesc „platonician" (ibid., 5).

21. Ibid., p. 153: Testim. de vita (Cronii), 2.

22. Porphirius, De Styge, în stobaeus, Ecl. Phys., II, p. 14, 10 Wachsm. = leemans, Numen., p. 155 (Cronii fragm., 8).

23. Eusebius, Praep. Evang., VIII, 7. De bono. Cf. vacherot, Hist. Crit. de l'e'cole d'Alexandrie, I, 319.

24. Eusebius, Praep. Evang., XI, cap. 18.

25. Od., XIII, 102 urm. (= 145-l56, trad. G. Mumu).

G6. Vezi la sfârşitul volumului traducerea integrală a Peşterii nimfelor.

27. Porphirius, Peştera nimfelor, 2.

28. Ibid., 3.

29. Ibid., 4 Inc.

30. Ibid., 4.

31. Ibid., 4, sf. La o oră de drum de Port Vathy (vechiul port Phorkys) ithacienii de astăzi arată peştera odiseeana a nimfelor; intrarea are 1,20 m înălțime şi 0,60 m lărgime. „în fundul camerei inferioare, o fantă pare a oferi o intrare misterioasă către lumea subterană" (v. b&rart>, notă la Od., XIII, 102). Stalactitele ar corespunde cu stâlpii de piatră din descrierea homerică. Însă această „marmarospilia" nu se află în vecinătatea imediată a portului. Se ştie dealtfel că unii homerizanți caută Ithaca, nu în moderna Thiaki, ci în insula Leucade (Cf. w. dsrpfeld, Alt Ithaka; e. mi-reaux, Les poemes homeriques..., II, cap. III). Presupunând că Ithaca este chiar Ithaca lui Ulisse şi că Homer a descris-o cu precizie, tot ar mai trebui să luăm în considerație toate cutremurele de pământ care au răscolit solul şi subsolul insulei. Ne aflam chiar noi prin împrejurimile Ithacăi, în noaptea de 11 august 1953, pe vasul „Cycladele" şi am văzut fumegând, de pe vapor, solul sărmanei insule, zguduită încă o dată de către

Poseidon.

32. Porphirius, Peştera nimfelor, 5 – 9.

33. Ibid., 9, sf.

34. Ibid., 5.

35. Ibid., 6.

36. Ibid., 7. Cf.de asemeni 9, unde Porphirius îşi rezumă expunerea sa asupra simbolismului peşterilor. La începutul cap. 10, el va preciza că anticii, cel puțin pentru grota nimfelor, nu au avut în vedere acest al doilea simbolism.

37. Ibid., 9.

38. Ibid., 8.

39. Ibid., 8.

40. Ibid., 7.

41. Ibid., 20.

42. Despre Eubulos şi Istoria lui Mithra scrisă de el în 4 cărți (după Porph; rius, De abst., IV, 16), cf. cumont, Textes et monuments figures relatifs au culte de Mithra, I, 26 şi 276; II, 40 şi 42.

43. Peştera nimfelor, 6.

44. G.- W. Elderkin a susținut că peştera din Ithaca era un loc de inițiere în misterele sacre (The Omeric Cave on Ithaca, Classic. Philol., 1940, 52 – 53j. Însă A.-D. Fraser, în aceeaşi revistă (1941, pp. 57 —60), găseşte că această interpretare nu este în armonie cu mentalitatea homerică.

45. Peştera..., 10.

46. Ibid. Numenius cita Geneza, I, 2. Originar din Syria, Numenius cunoştea bine literatura ebraică.

47. Cf. cumont, Lux perpetua, p. 283, care trimite, în legătură cu această problemă a „bărcilor" divinităților egiptene, la erman Aegypt. Beligion, p. 93 urm., p. 130.

48. Peştera..., 10.

49. Ibid., 11. Asupra acestui fragment foarte discutat din Heraclit din Efes, pe care Porphirius îl citează după multe altele, cf. Vor-sok.7, 22 B 118 (1,177, 4); burnet, Aurore de laphilosophie grecque, trad. Reymond, p. 154, n. 4.

50. Cf. Peştera..., 10: „De unde provine şi vorba lui Heraclit că pentru suflete este o plăcere şi nu o moarte să devină umede"...Vezi Vor-sok.22 B 77 (I, 168, 11).

Aici nu sunt nici termenii nici adevărata gândire a lui Heraclit din Efes: cf. gomperz, Silzungsber. Der WIENER Akad. Phil. CL, 113, 1015 urm.; rohde, Psyche, tr. Reymond, p. 386.

51. Peştera..., 10 şi 11.

52. Ibid., 11.

— Cf. plutării, De sera num. vând., 27. Cf. cumont, Symb. Fun., p. 141, n. 2. Vezi şi miJautis, Des de'lais de la just. Div., introd., p. 62; şi L'âme hellenique d'apres Ies vases grecs, p. 185.

53. Peştera..., 11.

54. Heraclit, fr. 117, Vorsok.7 (I, 177, 1).

55. Peştera..., 12.

56. Ibid., 13.

57. Ibid., 13 sfârşit, 14 început.

58. Od., XIII, 107.

59. Pentru un geolog sau un speolog peştera nimfelor s-ar reduce la aceasta: cupe şi cratere = stalagmite în formare, abia ureând de Ia sol; stâlpi: stalactite şi stalagmite care s-au atins; țesăturile de purpură: concrețiuni calcaroase, colorate în ocru de săruri de fier şi care imită într-adevăr în unele grote draperiile (de ex. În Franța, la Padirac şi la Cave).

60. Peştera..., 14.

61. Ibid., 14, sf. Cf. sensul mitului lui Ares şi Afrodita, p. 372 şi urm.

62. Ibid., 15. Despre misterele lui Mithra, tot ce ştim provine de la Porphirius însuşi: cf. supra, nota 42. Miştii sunt numiți „lei", pentru a sublinia comunitatea de rasă între om şi animale (porph., De abstin., IV, 16).

63. II., XIX, 38-39.

Peştera..., 16.

Ibid.

— Dezvoltarea se încheie cu considerații astrologice fără mare legătură cu subiectul: Uranos, cerul stelelor fixe, trimite efluviile sale asupra lui Crouos-Saturn, planeta cea mai apropiată de Cerul stelelor fixe şi cea mai depărtată de pământ. Aceasta pentru a justifica filiația Uranos-Cronos-Zeus: aşa cum fiul primeşte viața de la tatăl său, planeta Jupiter primeşte influxul lui Saturn, el însuşi sub influența cerului stelelor fixe.

Peştera..., 17.

Cf. Peştera..., 14: „Core, efora tuturor fiinţelor purtătoare de sămânţă”...Pentru Plutarh în De fâcie, Core-Persephona se identifică cu luna, Demeter cu pământul (cf. p. 391-392). Demeter este solul hrănitor după tratatul Despre statui al lui Porphirius (cf.

P. 427). 6. Cf. porphirius, De abstin., IV, 16: „Hecate poartă numele de cal, taur, leoaică, căţea”. 69. Cf. mitul lui Aristeu, povestit de Virgiliu, Georgice, IV, 548 urm. 69. * Se va vedea mai departe că luna este mama sufletelor, după mitul din De fâcie (p. 391-392J. Pentru „fizicienii” despre care vorbeşte Lydus (De mens., II, 7J, Selene este „eforul materiei”, în măsura în care ea împarte umiditatea şi o căldură temperată – cele două lucruri esenţiale vieţii. Peştera..., 18.

Cf. Imnul homeric către Hermes, vers 73 urm. În teologia aritmetică, Hermes ca şi Afrodita, zeiţa generaţiei, este legat de cifra 4, cifra Naturii (cf. p. 455, p. 639 şi nota 68). Însă Dionysos şi Poseidon sunt şi ei zei ai generaţiei. Iar Plutarh ne spune că unii îl numeau pe primul dintre aceşti zei PouyevfkciT xctupov (Quaest. gr., 298 e i). Proclos îl numeşte pe cel de al doilea YevsotoupYOţ (In Tim., I, 76, 30 urm.: explicaţia mitului Atlanţilor în luptă cu AtenieniiJ. Poseidon nu este po6X. Cmo<; (acest cuvânt este de altfel un hapax), ci ar putea fi PoOitpcppog ca şi fluviul Acheloos (în Trach., 13).

Totuşi zeul generaţiei avut în vedere aici ar putea fi foarte bine „hoţul de boi” Hermes. El este strâns legat de apă şi de generaţie: după fiziologi, ne spune Lydus (De mens., IV, 76J Maia, mama lui Hermes, este apa. Fiul său prezidează asupra apelor. Moaşă la scară cosmică, Maia este „cea care operează venirea pe lume a fiinţelor”, materia. 72. Peştera., 18, sf. Cealaltă explicaţie simbolică: miere=moarte= sfârşitul suferindelor; bila=viaţa = amărăciunea, este expljcaf simplă şi populară.

73. Peştera., 19.

74. Kudjiov ănsxsoto.1.

75. În diog. Laert, VIII, 34. Cf. delatte, Eludes sur la litt. Pytha» p. 292-4.

76. AvâvaTov.

77. Delatte, Etudes litt. Pyth., 37.

78. Asupra surselor lui Porphirius privind „simbolurile pythagori-ciene”, cf. delatte, Eludes litt. Pyth., p. 285-7; îndreptat de i. l£vy, Rech. Sur Ies sources de la legende de Pyth., p. 67, n. 10.

CAPITOLUL V

1. Oi., XIII, 109-110. (=153-l56, trad. G. Murau).

2. Porphirius, Peştera..., 21.

3. În virtutea preciziei echinocţiilor, descoperită de Ilipparh, marele orologiu ceresc s-a decalat puţin; soarele nu mai intră în berbec la 21 martie, ci aproape o lună mai târziu.

4. Este sensul etimologic al „solstiţiului” şi al „tropicelui”.

5. Peştera..., 21, 22.

Pentru Platon şi Aristotel, ordinea planetelor este: Luna, Soarele, Mercur, Venus... Ordinea chaldeeană (adoptată de Hipparh, Ptolemeu, Cicero în Visul lui Scipio) pune soarele între Venus şi Marte. Întrucât există douăsprezece

domicilii pentru şapte locatari, fiecare planetă primeşte câte două, afară de soare şi lună.

6. Peştera..., 22, sf.

7. Ibid., 23, început.

8. Cf. leemans, Numenius van Apamea, p. 147 urm., unde sunt puşi în paralel proclos, In Rempublicam, II, 128 urm., ed. Kroll; macrobius, In Somn. Scip., I, 12, 1 (de care vom vorbi îndată); şi Peştera..., lui porphirius.

9. Republ, 614 b c.

10. Ibid., 614 c d e. Am încercat să schematizăm aceste diverse mişcări.

11. Platon numeşte cele două deschideri când Kdanara, găuri, când axdna, guri (cf. Rep., 615 d).

12. Numenius la proclos, In Remp., II, 128, 26, ee. Kroll. 13. Peştera..., 22.

Puțin cele care se deschid în pământ; dar şi cele care se află față în fat; ^ cu e^e trebuie să fie vecine (Rep., 614 c).

L6 Jlepub., 614 d.

<7 phaidon, 112 urm. În 112 a Platon, vorbind despre Tartar, se „ referă la II., VIII, 14 şi 481.

18 Cf. Fcumont, Le symb. Fune'r. Des Romains: cap. II, L'almo-sphere se'jour des îmes.

19. Proclus, In Remp., II, 129, 6 urm.

20. Ibid., 129, 8 urm.

21. Proclus, In Remp., 129, 13. Leemans, Numenius, p. 149.

O parte din text a fost omisă de către scrib. Macrobius, într-un pasaj paralel, scrie: „hominum Cancer, quia per hune în inferiora descensus est”...Aceste cuvinte, sugerează Leemans, trebuie să reprezinte interpretarea pasajului corupt de Proclus. Pasajul lipsa avea desigur o amploare mai mare:„...Îşi termină (se. Cursa) mergând către Capricorn”; este deci vorba de soare. Propoziția precedentă se poate reconstitui astfel: „deoarece Cancerul este la nord (cf. Peştera..., ed. Nauck, p. 71, 18) şi fiindcă soarele, plecat de la tropicul de vară, îşi termină cursa în Capricorn”...Pentru ca raționamentul să fie complet şi să facă pendant celui cu Capricornul, lipsea încă o propoziție ca aceasta: „Or Cancerul este locul pe unde sufletele coboară în generație”.

22. Proclus, In Remp., II, 129, 16 urm.

23. Od., XXIV, 12. (= 18, trad. G. Mumu).

24. Numerus în proclus, în Remp., II, 129, 23.

25. Peştera..., 28. Cf. delatte, Etudes litt. Pyth., p. 131.

— Când Heraclit din Efes scria: „Soarele nu îşi va depăşi măsurile, căci altfel Eryniile, auxiliarele justiției, vor şti să-l găsească” (Vor-sok.7, 22 B 94 = 1,172, 9J, el se gândea probabil la cele două borne care par să măsoare cursa solară. Această „oscilație” este un dat al experienței, uşor de observat.

26. Numenius, în proclus, în Remp., II, 129, 24.

27. Delatte, Et. Litt. Pyth., p. 131; leemans, Numenius, p. 152.

28. Macrobius, In Somn. Scip., I, XII.

29. Macrobius, ibid.

30. Numenius, în proclus, în Remp., II, 129, 9 urm.

31. În realitate, galaxia taie planul eclipticii între Gemeni şi Taur.

32. Macrobius, In Somn. Scip., I, XII sf.

33. Macrobius, In Somn. Scip., I, XV.

34. Numenius, în proclus, în Remp., II, 129, 26 urm. PorpHi Peştera..., 28. Macrobius, Un Somn. Scip., I, XII, 3.

35. Porphirius, Peştera..., 28. Proclus, în Remp., II, 129 jj că în Calea Laptelui se află lăcaşul sufletelor urcă cel puțin p «1 kt la Heraclid Ponticul: Numenius însuşi îl citează pe Heraclid profesând această doctrină (cf. proclus, în Remp., II, p ^cn -< v. LfivY, Leg. Pyth., pp. 33 şi 78.

36. Cf. f. cumont, Symb. Fun., pp. 35-6.

37. Cf. f. cumont, ibid., p. 48 urm. Vezi şi apuleius, Asklepios, 17 p. 316, ed. Festugiere. Pentru toată această chestiune, pe care noi trebuie să o rezumăm în linii mari, vezi cumont, Symb. Fun. Cap. I, Les deux hemispheres et Ies Dioscures.

38. FIRMICIUS MATERNUS, III, 1. Cf. şi VETTIUS VALENS, 8, 32, Kroll etc.

39. Cumont, Symb. Fun., p. 57 urm.

40. (Scol. B la Od., XIII, 103.) „în această alegorie, peştera reprezintă • '„ cosmosul; Nimfele sunt sufletele; la fel şi albinele; oamenii, sunt • ' trupurile; iar cele două porți sunt (una, poarta) de ieşire a corpu-'.' rilor sau naşterea (cealaltă, poarta) de intrare a sufletelor, prin care nu intră nici un corp, ci doar sufletele sunt într-adevăr nemuritoare".

41. Repub., 621.

42. Numenius îşi ia sarcina de a-i împăca pe Platon cu Zoroastru şi de a-i concilia pe amândoi cu Homer. Er Pamfilianul, mai ales, a permis apropierea Platon-Zoroastru. Er era identificat de unii cu Zoroastru însuşi. Comentariul lui Proclus la Rep. 614 b (II, 109, 7, Kroll) ne spune că epicurianul Kolotes punea clar mitul „ lui Er sub numele lui Zoroastru, veritabilul său autor. Proclus adăuga că a avut în mână 4 cărți ale lui Zoroastru Ilept cpocecx; ' 'cu următorul prolog: „Zoroastru, fiul lui Armenios, pamfilian,

*'„'„ spune toate acestea, tot ce a aflat de la zei după ce a murit în luptă şi tot ce provine din alte surse de informație.

43. Armând Delatte (Etudes sur la litt. Pyth., p. 129J a subliniat divergențele dintre exegeza lui Porphirius şi cea a scoliilor. Însă el trage următoarele concluzii: „La scoliast, peştera este cosmosul, lumea cerească" (p. 130). Or, pentru Philolaos, cosmosul nu cu-prinde pământul (cf. stobaios, Ed. Phys., I, 488): aşadar „varianta scoliastului s-ar inspira din doctrina lui Philolaos".

'„' Scoliastul spune într-adevăr că peştera este cosmosul: insă el înțelege prin cosmos locul unde se desfăşoară viața omenească, unde stau sufletele între sosirea lor în trup, la naştere şi plecarea lor, la moarte. Aceaslă peşteră-cosmos este evident suprafața pământului. Dacă pentru Philolaos, cosmosul exclude pământul, nu vedem cum ar putea include suprafața pământului.

44, Phaidon, 109 b urm.

45 Eustathius (1734, 60 urm.) se mulțumeşte să rezume fidel tratatul lui Porphirius şi termină printr-o lovitură de labă dată autorului „care striveşte cu

elucubrațiile sale pline de subtilitate" această fină bijuterie care este peştera nimfelor.

46. Peştera..., 23-24.

47. Oi., XIII, 110. (=154-l55, trad. G. Mumu).

48. Peştera..., 25.

49. Phaidon, 70 a; 80 d.

50. Phanodemos, citat de Suidas, s.v. Tritopatores, Cf. lobkck, Aglaoph., p. 754.

51. Lobeck, ibid.; rohde, Psyche, p. 203; 204, n. 1.

52. Aristotel, De anima, I, 5. Cf. simplic, Comm., p. 19 b.

53. Simplicius, în Phys., 151, 28. Vorsok.1, 64 B 4 (II, 60, 207). Pentru Chrysippos, vezi plutarh, De Stoic, repugn., 151.

54. Asupra acestei chestiuni, a se vedea cumont, Symb. Fun., pp. 104 şi 114: mai ales p. 112, n. 4.

55. Cf. p. 222. În capitolul despre „psihologia" homerică, noi am abordat deja această chestiune a naturii sufletului, nu separat, ca aici, ci ca „principiu de viață".

56. II., XXII, 475.

57. Od., V, 458. (= 620, Mumu).

58. II., V, 697-8. Vezi p. 212.

59. Peştera..., 25 (p. 73, 11 urm.).

60. Ibid., 25 (p. 73, 17 urm.).

61. Ibid., 25 (p. 73, 19 urm.).

62. II, XX, 223-4.

63. Peştera..., 26. Cf. asupra iepelor fecundate de către Boreas, explicația lui Palaiphatos, p. 198.

Revenind, câteva pagini mai departe, asupra lui Boreas şi Notos, Porphirius reaminteşte că oamenii regiunilor boreale, nordicii, sunt puternici şi de statură mare: celții, tracii, sciții_Aceasta din cauză că pământul este gras în aceste țări şi bogat în păşuni, iar Boreas (de la Pop& hrană) este un vânt hrănitor. Meridionalii, dimpotrivă, mediteraneenii, sunt mici şi uscați: căldura lui Notos slăbeşte şi micşorează. (Peştera..., 28 sf. J.

64. Peşteră..., 26 sf.

65. Ibid., 27. Cf. delatte, El. Litl. Pyth., p. 120. În evanghelia 1 Ioan (X, 7 şi 9) Iisus declară: „Eu sunt poarta".

66. II., IX, 583.

67. Peştera..., 27.

68. 71., V, 751 urm.; VIII, 393.

69. Peştera..., 28. Cf. supra, p. 359 şi urm.

70. Ibid., 29.

71. /., XXIV, 527.

72. Gorgias, 493 b c urm.

— Peştera..., 30.

73. Peştera..., 32.

74. Ibid., 34.

75. Ibid., 36.

CAPITOLUL VI

1. Gorgias, 493 a; Cratylos, 400 b.

2. Clement din alexandria, Strom., III, 17 = VorsokP, 44 B 14 (I, 413, 12).

3. Viața şi poezia lui Homer, 124. Autorul citează ca exemple: a) pentru întrebuințarea lui 8ej. Ia<;: /., I, 115; Od., IV, 796;: XVII, 251.

B) pentru întrebuințarea lui ac5ua: II., VII, 79; Od., XXIV, 187; XI, 53.

Cf. eustathius, 61, 36; 666, 26; 376, 3; 1476, 54; macrobius, In Somn. Scip., I, 11, 3; stobaeus, Ecl. Phys., 35, 10. Vezi delatte, Et. Lilt. Pyth., p. 132.

4. „Alegoria face din Calypso corpul nostru, care ascunde şi închide ca o cochilie perla sufletului: această nimfă reține într-adevăr pe înțeleptul Ulise, aşa cum este omul prizonier în trup", eustathius, 1389, 42-44. Comentariu la Oi., I, 51.

Cf. cumont, Symb. Fun., p. 22, notă.

5. Platon, în Republica (588 e) compară de asemeni corpul cu o „anvelopă" (ătanpov), care acoperă trei animale diferite (cele trei părți ale sufletului). Sufletul dorințelor, el singur (â7ii9our|TiK6v) este un monstru polimorf, în genul Himerei, sau un monstru cu mai multe capete, ca Skylla sau Cerberul.

6. „Mitul îl aşază pe Ulise pe o insulă, între două valuri, acoperită de arbori şi care este buricul mării; adică el este într-un corp umed, şi, aşa cum spune Platon, supus fluxului şi refluxului, un corp material şi expus pe cele două fețe ale sale ansamblului pasiunilor ales acelora din jurul pântecelui şi buricului", eustathius, bi l

Illcu -

— 46. 7 Od., I, 50-51. „într-o insulă cu două țărmuri, pe acest buric al mării, pe acest pământ cu arbori..." (= 76-77, trad. G. Murau), g. „în acest corp în care afluează şi se scurge un flux neîntrerupt, ei introduc mişcările periodice ale sufletului nemuritor" Timaios 43 a.

9. „Nu doar un flux abundent îneacă corpul în permanență şi apoi se scurge, hrănindu-l astfel, dar şi impresiile exterioare, venind să lovească pe cei vii, aduc fiecăruia o tulburare şi mai mare... Aceste mişcări parvin, prin intermediul corpului, până la suflet şi îl mişcă. De aceea, ca urmare, aceste mişcări sunt numite şi acum, în ansamblul lor, senzații"...Timaios, 43 b.

Platon derivă aâa9i<; de la aiocr», a sări, a se arunca.

10. Od., I, 50. Despre pântece, sediu al dorințelor inferioare, cf. p. 218. Despre „buricul mării", care trebuie să desemneze un vârtej, cf. R. hennig, Homers 6uxpa^6? 6aX, dcrcâri<; Klio, Leipzig, 19. Se poate să fie vorba de strâmtoarea Gibraltar.

11. (eustathius, 1389, 46-50). „Şi astfel lui Ulise i-a venit greu să o părăsească pe Calypso, în măsura în care era, în chip natural, legat de viață. Însă prin intermediul lui Hermes, adică al rațiunii, aşa cum va arăta mai departe Homer, Ulise şi-a regăsit patria sa filosofică, atât de mult dorită, adică lumea inteligibilă, adevărata patrie a sufletelor, în ochii platonicienilor. De asemenea a regăsit-o pe Penelopa, filosofia, după ce a fost dezlegat şi eliberat de această Calypso. Filosoful este, într-o oarecare măsură, detaşat de corpul său şi îi este intolerabil să rămână închis în el. Şi este potrivit să fie numit Calypso

(ascunzătoare) prin raport cu filosoful care pleacă departe de el prin gândire, deoarece spiritul său, deşi prezent, se află departe de acolo." 12. Porphirius, Peştera., 34.

13. În comentariul său la Phaidon, platonicianul Olympiodoros se referă în treacăt şi la Calypso şi Circe. Exegeza sa asupra lui Calypso diferă puțin de cea a lui Eustathius.

Calypso (de la KdX. Unu «) văl) reprezintă pentru Olympiodoros cețurile imaginației (pavtaoia), care sunt o piedică pentru cunoaştere, care se opun soarelui inteligenței. Ulise totuşi, ajutat de către Hermes, dreapta rațiune, va triumfa asupra vălului care îl ține prizonier.'», ', >. i.

Înainte de Calypso, Ulise a cunoscut-o pe Circe; fiica soarelui face lumea vizibilă, Circa reprezintă „senzația" (&ia8ncnc) ol ^ piodoros, în Phaidon., 37, 17, ed. Norvin. Ulise nu mai este sufletul prizonier, ci mai degrabă spiritul capt' în trup. Iar Olympiodoros vrea să dea celor două amabile temnicere care îl rețin pe rând pe erou, un simbolism bine distinct: una încar neazã aceste mijloace imperfecte şi eronate ale cunoaşterii, simțurile, primii noştri furnizori; cea de a doua, imaginația care lucrează asupra datelor sensibile.

14. Od., VIII, 274 urm. (= 384-394, trad. Mumu).

15. Ibid., 296 urm.

16. Arist. Ouint., Demusica, II, 17 (p. 64, 8 urm.). Gf. Cumont, Symb. Fun. P. 20.

17. Cf. p. 358.

18. Cf. aristide ouintil., De musica, II, 17.

19. Cf. M. caster, Harmonies de l'univers paâen, Revuo Pyre'aees, n. 9, p. 273.

20. Kern, Orphica, fr. 26.

— După diogenes laertios, VIII, 31, pita-goricienii considerau venele, arterele şi nervii drept „legăturile sufletului" (5scuâ voxfi<;) incarnat. După moarte, el are drept legături cuvintele şi actele sale.

CAPITOLUL VII

1. Cf. boyanc£, Le culte des Muses..., p. 84.

2. Ibid., p. 99.

3. Viața şi poezia lui Homer, 147. „Muzica, rudă apropiată a sufletului, în măsura în care (sufletul) este o armonie născută din amestecul a diverse principii, întinde prin melodiile sale ceea ce este relaxat şi înmoaie ceea ce este violent. Pitagoricienii făceau mare caz de muzică şi înaintea lor Homer." 4. Cf. textul din nota precedentă.

5. Archytas din Tarent este unul din principalii teoreticieni ai muzicii. Interesantul tratat Despre muzică ajuns până la noi sub numele lui Plutarh îl numeşte între Pitagora şi Platon (De musica, 44,). Damon avea o teorie diferită de cea a lui Archytas. Cf. boya>te£, Culte des Muses, p. 129.

6. Homer, ne spune autorul Vieții... (147), face elogiul muzicii în legătură cu Sirenele (Od., XII, 188): „apoi pleci mulțumit şi mai bogat In cunoaştere".

El pune muzica în petreceri: la pretendenți (Od., XVII, 271); la

Alkinoos (Od., VIII, 266); la nunți (II., XVIII, 495; Colo se jucrează cu muzică (II. XVIII, 569); dincolo se luptă în sunetul instrumentelor (II., X, 13);

colo este plâns Hector în timp ce cân-târeții intonează thrcnos-ul (11., XXIV, 721).

7. IU IX, 186.

G Cf. scol. Ven. B la II., IX, 186. Comentatorii au fost intrigați de faptul că eroul cântă. Printre justificările multiple pe care le-au imaginat figurează şi aceasta: „Ştiind că (ei) o să vină el se grozăveşte (aoPaPeusrai) „; şi alta: „El este preocupat de securitatea grecilor, însă se preface dezinteresat”…Citim puțin mai sus aceste fermecătoare explicații: „Ahile este tânăr, este artist, are o chitară frumoasă…” Tot atâtea rațiuni ca să cânte! 9, pltjtarh, De musica, 40, 1145 d urm.

10. Plutarh, Ibid.

— Pretendenții Penelopei iubeau şi ei muzica. Odată masa încheiată, inimile lor nu mai au altă dorință decât „cântul şi dansul, aceste podoabe ale petrecerii” (Od., I, 152). S-ar putea crede din acest pasaj că Homer priveşte muzica mai ales ca o distracție. Însă Plutarh ne previne „că în aceste versuri se ascunde un sens mai profund”: dacă poetul introduce muzica la banchete şi în reuniunile celor vechi, este pentru că ea „este în măsură să contrabalanseze şi să slăbească forța prea caldă a vinului”…De mus.

43, 1146 e.

11. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 111.

12. Cf. delatte, Etudes litt. Pyth., p. 111; boyanc£, Culte des Muses, p. 126.

13. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 112.

14. „Fără durere şi fără mânie, uitând toate nenorocirile”…Od., IV, 221.

15. Od., IV, 224. (= 313-315, trad. G. Mumu). Nepenthes-uar fi opiul de Theba; cf. d. mallet, Les premiers elablissements des Grecs en Egypte, p. 309.

16. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 113.

17. Altă „incantație” familiară a anticilor erau versurile despre achlys (ceața pe care Atena o ridică din fața ochilor lui Diomede: II., V, 127), vers care se cita sau recita pentru a indica sau cere clarviziune fizică sau morală. Ex. Lucian, Charon, 1; proclus, Imnul IV, etc. Cf. bo yanc&, Culte des Muses, pp. 126-28.

„Să foloseşti texte alese din Homer şi Hesiod, pentru „redresarea” sufletului”, iamblichos, Viața lui Pitagora, 111. Armând Delatte (El. Litt. Pyth., p. 110) pare să scoată din textul lui Iamblichos mai mult decât conține acesta, atunci când vorbeşte de „aceste antologii din Homer şi din Hesiod” pe care le poseda „societatea pitagoriciană din sec. Vşi IV” şi adaugă urmat comentariu: „(Neputând) opri entuziasmul tradițional care fă^' din poemele lor biblia timpului, cel puțin trebuia îndiguit a a curent şi trebuia vegheat, printr-o alegere prudentă, ca aceasta literatură să nu fie pierzătoare de suflete”…Este vorba de pasa' selecționate nu din punct de vedere moral, ci pentru valoarea 1 incantatorie, aşa cum o confirmă notația similară a lui Porphirius (Viața lui Pit., 32j: „Iar el (Pitagora) îşi cânta, dintre versurile lui Homer şi Hesiod pe acelea pe care le selecționase pentru «a îmblânzi» sufletul”.

Magia propriu-zisă utiliza şi ea, desigur, versurile lui Homer. Iată după un papirus (Papyrusul de la Paris, ed. Wessely, Denkschriften d. kaiserlich. Akad. D. Wissensch. Phil.

— Hist. Klasse, XXXVI 1888, p. 44 urm. J, trei versuri din Iliada având o eficacitate garantată: un om fugit se va sustrage oricărei urmăriri, dacă va avea grijă să le poarte asupra sa, gravate pe o lamelă de fier. Aceste trei versuri sunt extrase din cântul X, Doloneia, în care Diomede şi Ulise, trimişi în recunoaştere în liniile troiene, revin cu bine în tabăra grecilor, fără să fi fost descoperiți.

Primul din aceste versuri magice evocă momentul decisiv al ajungerii într-un loc sigur: v. 564: „Astfel a vorbit – zâmbind – şi trece peste şanț telegarii, cu copite mari".

Al doilea aminteşte necazurile provocate duşmanului de către ceir doi tovarăşi şi totodată aminteşte blestemul asupra adversarilo din momentul prezent: v. 521: „iar oamenii se zbăteau ca-n ghearele morții".

Al treilea ne face să ne gândim la repaos, la relaxare, la siguranță, după pericolele fugii: v. 572: „Amândoi intră în mare, spălându-şi sudoarea".

Cf. tamborino, De antiquorum daemonismo, Giessen, 1909, p. 80: citat de către boyance, Culte des Muses, p. 128, n. 4. Asupra întrebuințării în magie, a versurilor lui Homer şi Vergiliu, Boyance^ trimite la kropatschek, De amuletorum apud antiquos usu (Monast. 1907).

Pentru magi, ne spune pliniu, Odiseea era o adevărată carte de magie, cu Proteu, Sirenele, Circe, evocarea morților (IIist. NatXXX, cap. I).

CfboYANc£, Culte des muses, p. 109; p. 145. „2 combarieu, La Musique el In Magie, Paris, 1909, pp. 66 – 67. Citat de BOYANCâ, Muses, p. 109. 23 AMST. Quint., De musica, III, 25.

24. II, VI, 160.

25. II, XV, 128.

26. Arist. Quint., De musica, II, 19; platon, Republica, 399 e. Vezi cumont, Symbol, fun., p. 17.

27. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 111.

28. Ven. B la II., XVIII, 495; scol. T la II, X, 13.

29. Olympiodoros, în Phaedon, 21, 1.

30. Plutauh, Quaest. Conv. IX, 14, 6, 745 e. cumont, Syrnb. Fun., p. 19. Când aedul Demodocos, în care Proclos vede emoționanta figură a lui Homer (cf. p. 24) începe să cânte pentru Ulise povestea calului, Ulise proclamă vocea sa „comparabilă cu cea a zeilor" (Od., IX, 4j. Însă zeii, precizează un scoliast (scol P la Od., IX, 4) sunt astrele, „a căror mişcare, ne spune Pitagora, scoate sunete pline de armonie"…Astfel, aceeaşi muzică matematică reglează corul stelelor pe firmament şi accentele poemului pe buzele aedului. Despre calharsis-vmuzical, vezi rohde, Psyche, p. 398.

31. Plutarh, Alcib., II. 5-7. cf. athenaios, Deipnos., IV, 184 e jcarcopino, Basil pylhag., 279, n. 7.

32. „Auzind doar el… Şi sezizând în ansamblul ei armonia şi concertul sferelor şi astrelor care se rostogolesc odată cu ele", iamblichos, Viața lui Pitagora, 65.

33. Despre identificarea lui Pitagora cu Apollon, cf. iamblichos, Viața..., 65, 133, 177.

34. Cf. p. 156 35. Diog. Laert., VIII, 32. Despre acest rezumat al eshatologiei pitagoriciene, după Alexandru Polyhistor, cf. i. l&vy, Leg. Pyth., p. 78.

36. Od., X, 190-192. Aceste versuri se aplică rătăcirilor sufletelor, pierdute în spațiu după moarte, de către Porphirius, în stobaeus, I, 49, 60.

Să amintim în legătură cu acest pasaj odisean că Cuillandre (La droite et la gauche dans Ies poernes homeriques, pp. 204- 208) vede o referință, nu numai la orient şi occident, ci la cele patru puncte cardinale (ca de altfel strabon, X, 2,12). E, 6cpo<; desemnează nordul; f|<B<; sudul, regiunea luminii, cea care se întinde de la răsărit la apus spre sud, cea pe care Homer o numeşte dreapta: ca şi celții, ca şi semiții, Homer se orientează, într-adevăr, privind spre est (cuillandre, ibid., pp. 227 – 28). 37. Od., XII, 39. (= 52 şi urm. Trad. G. Miirnu).

38. Scol. Q la Od., XII, 52. După Lydus, ele sunt trei: Thelxin ' Aglaopheme, Pasinoe (Demens., fragm. Incert, sed., 4, I66j 39. Repub., X, 617 b.

40. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 12, p. 19, 19.

41. Delatte, Et. Litt. Pyth., p. 249 urm.

Plutarh (îs. et Os., 75; De an. Proc. în Tini., 11, 1; 14, 5) vorbeşte despre o tetractys pitagoriciană care este suma primelor patru numere pare şi a primelor patru impare, sau 36. Tetractys platoniciană din Timaios, suma numerelor care constituie sufletul lumii este 42. TEtpaKTUv itcr/âv îsvdou (pwjscoț pi&a>ua t' sxouaav. Formula jurământului pitagorician, în Carm. Aur., 47.

43. Cf. p. 159, n. 44, etimologia A-pollon „nu mai mulți".

44. Cf. delatte, Et. Uit. Pyth., p. 249 urm.

45. Iamblichos, Viața..., 82.

46. Cumont, Symb. Fun., p. 327. Cf. delatte, Et. Litt. Pyth., p. 260. Şi lucrarea lui weicker, Der Seelenvogel în der Litteratur und Kunst. Vezi şi germain, Genese de l'Od., 382 urm.

47. De aici provine şi tema Sirenelor muziciene sau plângătoare de pe stele. Elena lui Euripide invocă Sirenele plângătoare pentru a însoți strigătele sale de durere (Elena, 167 urm. J.

48. Pitagoricienii astronomi atribuiau această armonie mişcării însăşi a sferelor (aristotel, De Caelo, II, 9, 290 b 12). Pentru neoplatonicianul Proclos, Sirenele sunt sufletele sferelor, care le imprimă rotația (in Remp., II, 237 urm.,).

49. Sirenele par să fi fost puse în raport cu Apollon şi cu Delfi din cauza caracterului lor profetic: uavuKal xiveț at SEipflvec, spune Porphirius (Quaest. Homsr. ad Odyss. Pertin., p. 184, ed. Schra-derj.

50. Quaest. Conviv., IX, XIV.

51. Ibid., IX, XIV, 5, 745 c.

52. Ibid., IX, XIV, 6, ş 2.

Symbfun., p. 330, Cf. delatte, Et tiu. Pyth., p. 263. Plutarh, De genio Socralis, 22, p. 591 a c; De fâcie, 29, 914 a, Hermes Trismegistul (în lydus, De

mens., IV, 149) vorbeşte de sufletele pradă, în aer, demonilor, „lapidate şi arse în zonele de grindină şi foc, pe care poeții le numesc Tartar şi Pyriphlegeton” (cumont, Symb. Fun., p. 136).

Asupra purificării prin elemente, cf. cicero, Tuse, 1, 18, 42; virgilius, Eneida, VI, 740.

55. Od., X, 513. (= 698, trad. Mumu).

56. Cf. mitul din Phaidon.

57. Numenius, cf. p. 357 58. Cf. afina – S1M. S, P- 369 59. Od., XII, 4l-42. (= 55-59, trad. Mumu).

60. (II, XVI, 857; Cf. olympiodoros, în Phaedon., 19, 5. Platon (Phaedon, 64 c) a definit moartea drept o separare a corpului de suflet şi a sufletului de corp. El are dreptate, comentează Olympiodoros, să spună şi una şi alta „deoarece, pentru sufletele legate de trupurile lor (pi^oatonâTcov) corpul se separă de sufletul său, dar nu şi sufletul de corpul său: el rămâne pe jumătate agățat de el, de unde provin şi fantomele care bântuie în jurul mormintelor, aşa cum spune poetul în legătură cu sufletul lui Patrocle...” 61. Od., XII, 45-46. J= 63-64, _trad. Mumu).

62. Principiul enantiosis (cf. p. 30).

La fel Pluton, zeul morții, crud în aparență, pare să ne smulgă de lângă tot ceea ce posedam şi ne dă de fapt adevărata bogăție. (Cf. tlaton, Crat., 403 e).

63. De pildă în Plutarh, în acelaşi dialog (745 f), Ammonius afirmă că Platon dă numele de Sirene Muzelor, pentru că ele spun (joc de cuvinte îipoucaț-Seip...) lucrurile divine din Hades. Cf. şi porphirius, Viața lui Pitagora, 31; proclus, în Remp., II, p. 237.

64. Platon, Phaidros, 259 b c.

65. După plutarh (De fâcie, 29, 5; una din marile plăceri ale zeilor este să asculte aceste armonii.

Se va nota că Sirenele lui Homer sunt aşezate într-o pajişte (fev keiufflvt, Od., tXII, 45) (= 63, trad. Mumu) şi că morții lui Homer sunt într-un câmp cu crini sălbateci (Od., XI, 539; (= 726, Mumu). În mitul lui Er de asemeni „panegiria” sufletelor se ține într^o pajişte (Rep., 614 e; 66. Plutarh, Quaest. Conv., IX, XIV, 6. Urmarea imediată a textului citat mai sus (nota 52).

67. Platon, Phaidros^^ji.

68. Ibid.

Philon din Alexandria, anterior lui Plutarh cu aproape trei sferturi de secol, cunoaşte acest simbolism al Sirenelor şi îl utilizează în comentariul său la sacrificiul lui Abraham (Quaest. în GenIII, 3). După Gen., XV, 9, Abraham trebuie să ofere lui D-zeu, pentru a avea urmaşi, o juncă (simbolul pământului, la aratul căruia ajută), o capră (simbolul apei săltărețe ca şi ea), un berbec (viu şi violent ca aerul) şi două păsări care reprezintă cerul: un porumbel, zburătoare^familiară pentru a ne aminti de planete destul de apropiate de noi; o turturea, a cărei dispoziție distantă şi solitară simbolizează stelele, atât de îndepărtate în sferele lor, în fundul cerurilor... Trebuie să ținem seama că sunt două păsări cântătoare: căci profetul vrea să facă aluzie la „muzica perfectă care rezultă din armonioasa mişcare a sferelor”...Din grijă pentru neamul omenesc, Creatorul nu a vrut ca această muzică să ajungă, la fel ca razele soa-

relui, pânălapământ: „un astfel de cântec ar înnebuni urechile noastre, ar aduce în suflet o insuportabilă voluptate, ne-ar face să nu ne mai pese de mâncare şi de băutură şi aproape am muri de foame în dorința noastră de a-l auzi”…Aluzia la mitul greierilor, pe care am decelat-o la Plutarh, este aici foarte clară. Philon şi Plutarh s-au adăpat la aceeaşi sursă, care era poate un comentariu la Phaidros. Philon conchide: „Dacă cântecul Sirenelor, după spusele lui Homer, îi antrenează atât de violent pe cei care îl ascultă încât uită patrie, casă, prieteni şi hrană, cu cât mai mult această muzică absolut perfectă… Dacă ar parveni la urechile noastre, ne-ar duce la delir şi la divinație” (insanire et divinare, spune textul latin. Recunoaştem |iavâa şi navxiKfi din Phaidros, 244 c).

69. Od., XII, 192. (= 270-273, trad. Mumu).

70. Plutarh, Quaest. Conv., IX, XIV, 6. Urmare imediată a textului citat în nota 66. 71. Cicero face aluzie, în Visul lui Scipio (Rep., V, 2), la muzica celestă a Sirenelor. Cf. şi favonius, în Somn. Scip., p. 19; plutarh, De animi proc, 32, p. 1029 b.

CAPITOLUL VIII

1. Cf. p. 324 2. II., XXIII, 110 urm.

3. Ibid., 128 urm.

Ibid., 192 urm.

Ibid., 217 – 218.

Ibid., 218 urm.

Rohde, Psyche, pp. 12-19.

P.-m. Schuhl, Essai sur la formalion de la pensie grecque, p. 15.

II., XXIII, 176. Cf. scolie Ven. B la/., XXIII, 173; eustathius, 1294, 23 urm.

Proclus, în Remp., I, 152, 7 urm. Cf. friedl, Die Homer Interp.

Proklos, pp. 62; 93; 101.

În xwpiorxfi C<nf|;

În aritmologie, cifra 12, ca şi dodecagonul, este consacrată lui Zeus, cârmuitorul suprem al tuturor ființelor. Cf. proclus, în Euclid, 174, 12 = philolaos, în Vorsok.7, 44 A 14 (I, 402, 29). Cumont, Symbol, {un., p. 141. Platon, Timaios, 41 d urm.

Lobeck (Aglaoph., p. 736j face apropierea între craterul din Timaios şi „craterul lui Liber pater” sau craterul lui Dionysos, constelație unde sufletele, după spusele lui Macrobius (In Somn. Scip., I, 12, 66J, se îmbată de beția materiei, înainte de a coborî să se încarneze.

„Sub adâncurile pământului” (Od., XXIV, 204; Câ. Od., XXIV, 16. Od., XI, 576 urm.; 582 urm.; 593 urm. (= 780; 790; 803, trad.

Mumu).

Gorgias, 525 e.

Lucrețiu, de exemplu (De natura rerum, III, 992J spune despre

Tityos că este îndrăgostitul sfâşiat de vulturii geloziei; despre Sisif, că este ambițiosul dornic de putere şi pe care poporul nu îl alege niciodată… Pentru Eustathius (1700, 54), Tantal este imaginativul, care se hrăneşte cu speranțe

deşarte, sau omul care aşteaptă un câştig meritat şi se vede frustrat în ultimul moment.

Macrobius, Comm. In Somn. Scip., I, X, 9.

Macrobius, Comm. In Somn. Scip., X, 11. Cf. HERACLiT, Al. Horn., Ibid., 12-15.

— Cf. cumont, Lux perpetua, pp. 204-205.

Ixion, pe roata sa, închipuie pe cei care se abandonează hazardului şi capriciilor destinului.

24. Delatte, Et. Litl. Pyth., p. 135.

25. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 245.

26. Cralylos, 395 d e.

27. EUSTATiuus, 1700, 53 urm.

28. „Tantal este figura unui suflet care, înălțat prin contemplație până la inteligibil (inteligibilul este hrana zeilor), apoi căzut din locul inteligibil, coboară în generație şi face să participe viața sa inteligentă la masa irațiunii... „proclus, In Crat., XCVI, p. 46, 25-28 Pasquali.

29. „[un suflet] recent creat (de aceea este numit şi copilul lui Zeus: orice suflet nou descinde din palatul lui Zeus în generație; iată de ce Zeus este numit „părinte al oamenilor şi al zeilor"); dar care a avut legături cu fantomele şi nu cu realitățile, care s-a umplut de toate răutățile de aici şi primeşte în Hades pedeapsa pe care o merită"... Proclus, ibid.: urmare a fragm. Citat la nota 28.

30. Od., XI, 582 urm. (= 790, Murau).

31. „El are, legat de el, din abundență, pământescul, greul, materialul, prin care inteligența sa este îngropată"... Proclus, urmare a fr. citat la nota 29. Platonicianul se gândea la Phaidon, 81 c.

32. Od., XI, 586 urm. (= 797, trad. Mumu).

33. „El este lipsit de toate fructele divine, nu îmbrățişează decât aparența lor şi îi scapă clara şi adevărata lor cuprindere", proclus, ibid. Urmare a fr. de la nota 31.

34. Od., IV, 563 urm. (= 749 şi urm. Trad. G. Mumu). 34 * Cf. rohde, Psyche, cap. II.

35. Porphirius, în stobaeus, Eclog. Physic, 49, 61.

Cf. delatte, Et. Litt. Pyth., p. 126; cumont, Symb. Fun., p. 186.

36. Etymol. Magnum îl derivă de la IXsucrv? Sosirea: este locul unde se adună aleşii. Etym. M., 428, 36.

Alții derivau cuvântul de la Xueiv, fie pentru că în acest loc sufletele nu sunt separate de corp (f|Î, ticnov, ou Xbowv), cum crede într-adevăr Homer; fie pentru că ele trăiesc dimpotrivă dezlegate de corpurile lor (te^ouivat t&v ctcouătcov) (eustathius, 1509, 29). Gramaticienii şi teologii s-au aplecat bineînțeles cu solicitudine asupra acestui text important (Cf. rhode, Psyche, p. 63, n. 1).

37. Pokphirius, în stobaeus, urmare a fragmentului de la nota 35.

38. Cf. p. 176 39. Plutarh, De fâcie, 942 urm.

40. De fâcie, 942 f.

41. De fâcie, 943, d. Cf. mitul lui Timarchos, la sfârşitul lui De Genio Socratis.

42. De fâcie, 943 c d.

43. Ibid., 943 b.

44. Ibid., 944 e.

45. Ibid., 945 a. Că sufletul separat de corp, îi păstrează aparența şi forma exterioară, aceasta se deduce din apariția fantomei lui Patrocle lui Ahile adormit, „pe malul unde se sparge valul”: „Şi iată că acum se apropie de el sufletul lui Patrocle. Îi semăna întru totul: la frumosu-i chip, la glas şi înălțime…” II., XXIII, 65 urm.

46. De fâcie, 944 f.

47. Cf. soury, Demonol. de Plutarque, p. 203 urm.

48. Od., XI, 218 urm. (= 283, trad. Mumu).

49. De fâcie, 944 c.

50. Ibid., 945 a.

51. Ibid. „Din aceste trei elemente asamblate, pământul a furnizat corpul, luna sufletul, iar soarele a furnizat spiritul – pentru generație – aşa cum îşi trimite lumina sa lunii”.

52. De fâcie, 945 d. Macrobius (In Somn. Scip., I, XII, 15j subliniază şi caracterul intermediar al lunii, ultima sferă când se coboară din cer şi prima când se pleacă de la pământ.

53. Lydus, De mens., III, 10, p. 50. Cf. Macrobius, In Somn. Scip. I, XI, 7: „Ea este, pentru corpurile muritoare, cauză de creştere şi de organizare, astfel încât face să crească unele corpuri atunci când le atinge cu lumina sa, sau le face să descrească atunci când ea însăşi descreşte”.

54. De fâcie, 945 c. Plutarh adaugă că Ilithya şi Artemis sunt două „puteri” ale lunii; ea este Ilithya în măsura în care prezidează la naşteri şi reuneşte spiritul şi sufletul („cea care veghează la durerile naşterii”, spune Homer, II., XVI, 187); ea este Artemis, atunci când le separă (ne amintim că Artemis şi săgețile sale sunt cauza morții subite a femeilor).

55. Aceste pagini din Plutarh sunt de un mare interes, deoarece ele pun limpede, după Platon şi înainte de Plotin, problema raporturilor dintre inteligență şi suflet. Platon, în Timaios (30 b) spune că zeul, înainte de a crea totul, „pune nous-ul în suflet şi sufletul în corp”…La Plutarh, inteligența este cea care naşte sufletul. Plotin va face şi el de asemeni, ca sufletul să se nască din inteligență, în trinitatea divină.

56. De fâcie, 944 f. Cf. p. 321

În afară de Od., XI, 601 urm., Homer mai opune >xilui autog încă în două locuri, fără ca a6x6g, evident să desemneze spiritul: în II., I, 3 autâț desemnează cadavrul, din care viața şi psyche au zburat; în îl., XXIII, 105, auToț desemnează persoana întreagă a eroului viu.

57. Despre influența posibilă a misterelor siriene şi a celei problematice a lui Ppsidonius, nu ştim practic nimic.

58. J. carcopino, Basil. Pyth., p. 267.

59. Iamblichos, Viața lui Pythagora, 82.

60. HESioD, Munci şi zile, 171. Pândar a cântat şi fericitul loc, „răcorit de brizele oceanului, unde strălucesc flori de aur”…Peisaj spiritualizat (cf. caster, Harmonies de Vunivers palen, pp. 291 – 2).

61. Rohde, Psyche, p. 86.

62. Bemardakis inserează acest fragment printre „fragmenta incerta" ale lui Plutarh (VII, p. 176). Nu există nici cea mai mică raţiune de a i-l lua lui Porphirius: faptul că aceeaşi idee apare la ambii autori nu schimbă cu nimic problema.

63. Delatte, Et. Uit. Pyth., p. 311.

63 * Să ne amintim de asemeni că, în Od., XI, 57, Hadesul homeric este situat „la apusul tenebros" sau „în ceţurile nordului".

64. Cf. p. 98. Asimilarea Hadesului cu aerul atmosferic şi cea a

Persefonei cu luna s-au produs în acelaşi timp şi Persefona l-a urmat în spaţiu pe soţul său Hades?... Mai târziu Hades-Pluton va fi identificat cu soarele (lydus, De mens., IV, 148). Pitagoricienii (dar din care epocă?) numeau planetele „câinii Persefonei" (învâr-tindu-se în jurul lunii, asimilată de altfel cu Artemis!) Cf. clement, Strom., V, 8, 50; porphirius, Viaţa lui Pil., 41.

65. Macrobius, Comm. în Somn. Scipion, I, XI, 5-6.

66. Ibid., 8.

67. Ibid., 10-l2.

68. Cf. p. 359.

69. Cf. p. 410.

70. Ideea şederii sufletelor în eter, vulgarizată poate de Posidonius, urcă la Heraclit Ponticul (cf. rohde, Psyche, p. 525, n.4).

Alex. Polyhistor (în diog. Laert., VIII, 31 – 32) rezumă poate eshatologia lui Heraclid: „Sufletul, atunci când a fost smuls din corp, rătăceşte prin aerul de deasupra pământului, păstrau! Forma corpului. Hermes conduce sufletele pure în cel mai înalt (cerc al cerului?), pe când Erinyile încarcă sufletele impure cu lanţuri infrangibile. Tot aerul este plin de suflete"...Un cuvânt despre Ganymede, paharnicul zeilor, răpit de Zaus (II., XX, 232j. Filon (De somn., II, 249J vede în el simbolul cuvântului lui Dumnezeu, care toarnă în „sufletele fericite cyathele sacre ale bucuriei adevărului" şi adaugă că „paharnicul se r. onfundă cu licoarea": căci cuvântul lui Dumnezeu este de asemeai ambrozia, „elixirul nemuritor al fericirii".

CAPITOLUL IX

1. Iamblichos, Viaţa lui Pilagora, 63. Cf. delatte, Et. Htt. Pyth., pp. 110-11. Diogenes Laertios (VIII, 1, 4) raportează de asemeni acest lucru, împrumutându-l de la Heraclid Ponticul.

2. II., XVII, 51 – 60.

— Pasaj adesea citat de către orfici. Horaţiu face o curioasă aluzie în Ode, I, 28,10 urm.

3. Asupra dificultăţii, la un Philolaos sau chiar la Platon, de a concilia credinţa în identitatea sufletelor, la animale şi la om, cu ideea unui nous special fiinţei umane, cf. rohde, Psyche, p. 403, nota 2.

4. După Porphirius (De abstin., IV, 9j, egiptenii ştiau, „că divinul nu străbate doar umanitatea; sufletul, pe pământ nu a ales doar omul drept adăpost: cam acelaşi suflet se extinde la toate vietăţile"...Herodot (II, 123) aduce din Egipt credinţa în metempsihoză. Dacă clerul egiptean a servit de intermediar, doctrina a putut să vină din India prin Persia (cumont, Lux

perpetua, pp. 197-8). În Grecia, pitagoricienii par a fi primit această credință de la orfici (nilsson, Griech. Relig., I, p. 654).

5. Viața şi poezia lui Homer, 125.

6. II. XXIII, 403.

7. Iamblichos, Viața lui Pitagora, 60-61. Aceste „miracole" ale lui Pitagora fac parte din fondul vechi al legendei şi urcă fără îndoială la Aristotel (cf. l4vy, Leg. Pyth., p. 13).

8. II, XIX, 408.

9. Cf. plutarh, De placitis, V, XX, 4: „Pentru Pitagora şi Platon sufletele animalelor pe care le numim „fără rațiune" au rațiune, însă nu o exercită, din cauza răului temperament al corpului lor şi de asemeni din cauză că le lipseşte cuvântul, ca la câini şi maimuțe, care au voce, însă nu se exprimă".

10. Od., XVII, 30l-2. (= 402-3, trad. Mumu).

Un instinct obscur, spunem noi, avertizează animalele, cu ocazia de exemplu a catastrofelor: şobolani care fug la timp din fața inundațiilor, câini care urlă la moarte. Pentru antici, animalele erau navxiKoi, ele „ghiceau": păsările mai ales, „crainicii zeilor", cum îi numeşte Euripide. Cf. plutarh, De soli. Anim., XXII, 3.

11. Că animalele raționează.

12. Plutarh, Bruta ratione uti, IV, 13 (988 C d).

13. N6xepa t&v țcbcov (ppovinctruspot.

14. Plutarh, De soli. Animal, XXI, 1 (974 d f).

15. Desollert., III, 6 (961 a b).

16. Vorsok.7, 23 B 12 (I, 200, 16).

17. Urinează asupra cursei şi momelii, porphirius, De abstin., III, 14.

18. „Altele, împinse de lăcomie, deşi ştiu că vor fi prinse, mănâncă şi riscă în mod deliberat moartea: nici mai bine, nici mai rău decât tovarăşii lui Ulise"...Porphirius, De abstin., III, 14.

19. Od., XII, 321. (= 444, trad. G. Mumu).

20. Ibid. 395. (= 553-54, trad. G. Mumu).

21. Plutarh, Ilepi aapKocpayioK; 1, înc.

22. Vorsok.7, 31 B 137 (I, 367 12) = sextus, Adv. math., IX, 129.

23. Vorsok.7, 31 B 139 = porphirius, De abstin., II, 31.

24. Porphirius, De abstin., III, 18. Asupra chestiunii vegetarianis-mului, pe care pitagoricienii l-ar fi împrumutat de la orfism, cf. J. haussleiter, Der Vegetarismus în der Antike, Berlin, 1935.

25. Cf. discuția lui burnet, Aurore de la phil. gr., pp. 104-106; lââvy, Leg. Pyth.,. 44-6.

26. Diog. Laert., VIII, 20.

27. Elian, Var. Hist., V, 14. Cf. varro, De re rust., II, 5, 3. Despre particularitățile sărbătorii Bouphoniilor, în care transpare persistența acestui tabu primitiv, Cf. a. -j. Festugi£re, în Hist. Gen-relig. Grece, Rome, p. 70.

— Ultima din cele trei legi de la Demo-nassa, în Cipru, interzicea țăranului să omoare boul de arat. Ulti. Mul dintre preceptele lui Triptolemos, la Bleusis, cerea să nu se facă nici un rău animalelor. Cf. rohde, Psyche, p. 246, n. 2.

28. Scol. B laod., XII, 353.

29. Plutarh, De esu cârn., II, 3 şi 4.

30. Cf. discursul atribuit lui Pitagora în a XV-a Metamorfoză a lui Ovidiu, v. 120-142.

— Vezi delatte, Et. Litt. Pyth., pp. 40-42.

— Asupra concordanței între sfârşitul vârstei de aur şi sacrificiul primului bou de arat, cf. boyanc£, Rev. Arche'ol, 1927, p. 365.

31. Od., X, 212. (= 288-290, trad. Mumu).

32. Ibid., 239. (= 33l-333, trad. Mumu).

33. Porphirius, în stobaeus, firi.; I, 41, 60, p. 1046 Wachs.

34. Platon, Phaidon, 80 e, 81 b.

35. Ibid., 81 c d.

36. Ibid., 81 e. Cf. 82 a: „Ele aleg cel mai adesea în funcție de obiceiurile vieții lor precedente".

37. Phaidon, 81 e.

38. Ibid., 82 a.

39. Ibid., 82 b.

40. Repub., 620 a c.

41. Timaios, 91 d – 92.

42. Porpuirius, în stobaeus, Ecl., I, 41, 60. Urmare a textului citat la nota 33.

43. KlpKoț, inel.

44. Metempsihoză este un termen barbar: nu este vorba de „o schimbare de suflet", ci de o „schimbare de corp" sau neTevaw|xdxwoic cum spun de altfel uneori filosofii. Despre întrebuințarea acestor diverşi termeni, cf. rohde, Psyche, p. 374, n. 3.

45. „Destinul şi natura care prezidează la această transformare sunt numite de către Empedocles «demon» care îmbracă sufletele şi le «învăluie»..." etc. Porphirius, în stobaeus (urmare a fragm. Cât. la nota 42).

Într-un fragment din Empedocles (n. 115, Vorsok.7,) păstrat de Plutarh (Deexilio,) şi Hippolytos (VII, 29), se pare că numele de „demon" a fost dat sufletului care coboară din lăcaşurile preafericiților pentru a se incarna „şi a lua rând pe rând toate potecile vieții"...Însă Empedocles a putut aplica în altă parte acest nume principiului însuşi al reincarnărilor; poate într-un pasaj din care a fost scos versul lui Empedocles citat de Porphirius.

46. Od., X, 138.

47. „Homer numeşte Circe acest curs ciclic şi această revoluție a renaşterilor, (Circe) fiica soarelui, cel care leagă şi uneşte fără încetare orice distrugere de o naştere şi naşterea cu o distrugere", porphirius, în stobaeus, urmare a citatului de la nota 45.

48. Porphirius, în stobaeus, Ecl, I, 41, 60 (urmarea citatului de la n. 47).

49. Od., X, 142-143. (= 195-196, trad. G. Mumu).

50. Ibid., 144. (= 215, trad. Mumu).

51. Ibid., 190. (= 258-261, trad. Mumu).

52. Ibid., 201. (= 286, trad. Mumu).

53. (Regiunea atmosferei) „în care, sufletele, căzând, încep să rătăcească., etc." porphirius, ibid., (urmarea citatului de la nota 48).

54. Porphirius, în stobaeus, Ecl., 1, 41, 60 (urmarea citatului de la nota 53).

55. Od., X, 234; 290; 316. Iliada cunoaşte şi kykeon-u: un amestec de făină de orz, brânză rasă, vin de Pramnos (II, XI, 624, 641J. În imnul homeric către Ceres, kykeon-veste compus din apă, făină, mac. La Hippocrate kykeon-este un preparat medical, un amestec de diverse sucuri de plante.

56. Porphihius, ibid. (urmarea citatului de la nota 54).

57. Porphirius, ibid. (urmarea citatului de la nota 56).

58. Porphirius, ibid (urmarea citatului de la nota 57).

59. Porphirius, în stobaeus, I, 41, 60 (urmarea citatului de lanota 58). Despre „răspântia" Hades-ului, cf. Gorgias, 524 c: judecătorii infernali, în faţa cărora compar sufletele goale, dau sentinţa în câmpul de crini sălbatici, la răspântia (âv Tfl Tpi68(p), de unde pleacă cele două drumuri care conduc unul în Insulele Fericite, celălalt în Tartar.

— Cf. şi Phaedon, 108 a.

Porphirius, ibid. Porphirius, ibid.

Od., X, 212. (= 290, trad. Murau). Ibid., 433. (= 593, trad. Mumu). Porphirius, în stobaeus, Ecl., I, 41, 60. Republ., 620 b.

Od., XI, 544. (= 731, trad. Mumu). Porphirius, ibid. Porphirius, ibid.

În legătură cu versul despre sufletul lui Patrocle, care merge în Hades „plângându-şi destinul", o scolie (Venelus B la/., XVI, 857j, de inspiraţie pitagoriciană, ne spune: „După Pitagora, toate sufletele, atât cele ale oamenilor, cât şi cele ale celorlalte fiinţe vii, separându-se de corpurile lor la moarte, aşteaptă, rătăcitoare.

— Să fie asumate de către un animal care se naşte sau chiar de către o plantă. Este ceea ce Homer a subliniat în moartea lui Hector şi a lui Patrocle. Descriind moartea eroului, el ne spune că sufletul, la plecarea sa, îşi plânge destinul, trist din cauză că părăseşte un corp robust şi plin de forţă, temându-se că va fi asumat de vreo nouă fiinţă rea, a cărui unire nu îi va provoca decât necazuri..." O scolie precedentă din Venetus B (la acelaşi vers), combate părerea lui Pitagora: sufletul lui Patrocle nu este trist pentru că se va reîncarna, ci pentru că se teme că va trebui să ispăşească greşelile pe care le-ar fi comis.

70. Cf. p.54 71. Viaţa şi poezia lui Homer, 126, început.

72. Ibid., 73. „El a numit Circe, ciclul periodic şi mişcarea circulară a metempsihozei", porphirius, în stobaeus, cf. supra. Nota 47.

74. Viaţa ţi poezia lui Homer, 126.

75. Heraclit, Aleg. Horn., cap. 74, p. 98.

%, kemesius, IÎ6pl (plicea? DvGptbiroo, p. 116, 3 Matthaei: „Platon spusese că sufletele colerice, hrăpăreţe se îmbracă cu corpuri de lup sau de leu; că cele dedate intemperantei reiau corpuri de măgari sau asemănătoare; unii au luat în sens propriu „lupi, lei, măgari, alţii au crezut că vorbea la figurat, vrând să ilustreze caracterele prin animale. Cronius în tratatul despre Palingenezie – aşa numeşte el metensomatoza – vrea ca toate sufletele să fie

raționale. La fel şi Theodoros platonicianul în cartea sa Sufletul ia toate formele şi la fel şi Porhirius".

77. Enneade, III, 4, 2.

78. Enea din gaza, Theophrastus, p. 12. Boissonade. Citat de leemans, Numerius von Ap., p. 99, fr. 41.

79. Cf. supra, nota 60.

80. Augustin, Cwit. Bei, X, 30, Cf. bidez, Vie de Porphyre, fragm. Die De regressu animae, n. 11, 1.

În XII, 27, autorul Cetății precizează că Platon admitea reîncarnarea chiar şi în trupuri de animale, în timp de Porphirius doar în corpuri de oameni: „Porphyrius tantummodo ad hominum" (bidez, fr. 11, 2).

81. Bidez, Vie de Porphyre, p. 38, 16.

82. Unul din ultimii editori ai lui Plutarh, Bemardakis, inserează cu totul gratuit, acest text printre fragmenta incerta ale lui Plutarh (Moralia, VII, p. 173-l74J.

83. Vezi textul nota 76.

84. Nemesius, De natura horn., p. 117.

85. El. Litl. Pyth., pp. 128-9.

86. Cf. p. 14 87. Cf. levy, Leg. Pyth., p. 27.

88. Cf. p. 84, 101

CAPITOLUL X

1. Viața şi poezia lui Homer consacră un paragraf (114) pentru a demonstra că Zeus al lui Homer este o Inteligență. Ea citează următoarele versuri: II., I, 498; XX, 22; XIII, 364; XXIII, 140 (acest ultim vers este considerat ca demonstrând că gândirea lui Zeus este mereu în activitate).

2. Plutarh, De fade, 945 b.

3. Plutarh, De defectu, 10, Cf. soury, Demon. Plut., p. 20.

4. Despre influența persană, mai ales a cărții magului Ostanes privind îngerii şi demonii intermediari între zeii cereşti, pământ şi infern, cf. bidez-cumont, Mages hellenises, I, 178 urm. Influent mazdeeană este încă şi mai netă asupra lui Porphirius (De abstin 11, 41; De philos. Orac, p. 147, ed. Wolf) care identifică pe Ahrî-man, mai marele demonilor răi, duşmanul bunului zeu Ormuzd cu Serapis sau cu Pluton.

5. Plutarh, De defecta, 10.

6. Banchetul, 202 d – 203 a.

În frumosul mit din Politicul, Platon spune că în momentul în care lumea – asemenea unui glob suspendat de un fir – începe să se învârtă în sens invers (când zeul lasă din mână comenzile navei şi părăseşte cârma „toți zeii locali care asistă divinitatea supremă la comandă… Abandonează şi ei părțile lumii încredințate grijii lor" (272 e).

Dacă aceşti zei locali sunt „demoni", suntem într-o perioadă în care ei nu acționează… Trebuie să aşteptăm ca lumea să pornească în sensul celălalt!

Cf. şi Epinomis, 984 e şi articolul lui P. des Places, La porție religieuse de VEpinomis, Revue des Eludes grecques, L, 1937, p. 321.

7. Citat de plutarh, De defectu, 13.

8. Plutarh, îs. et Osir., 25.

9. Plutarh, De defectu, 13.

10. Pentru Pilon dimpotrivă, demonii ignoră plăcerea şi durerea şi nimic alogon nu subsistă în ei (De monarhia, II, 1; cf. briîhier, Philon, p. 129; 11. Plutarh, De defectu, 15.

12. Plutarh, Is. et Os., 25.

13. Cf. despre acest „demon", xenophon, Memor., I, 4, 15; IV, 3, 12, etc. Platon, Apologia, 31 d; Phaidros, 242 b.

14. Maxim din tyr, Orat. VIII Hobein (Diibn. XIV vulg., 26).

15. II., I, 197; V, 127-8; V, 122; V, l-2.

16. Od., III, 26. (= 33, trad. Mumu).

17. II., I, 55. Aceste texte sunt citate la întâmplare de maxim, VIII, cap. V.

18. Maxim din tyr, Orat. VIII Hobein, cap. VI.

19. Ibid., cap. VII.

20. Ibid., cap. VIII.

21. Od., XVII, 485, (=652, trad. Mumu). Vezi infra, nota 25.

— Plutarh (De defectu, 13; menționează pe lângă demonii care supraveghează acțiunile pioase ale oamenilor, pe cei care sunt însărcinați cu pedepsirea marilor crime, a gravelor insolențe.

22. Maxim din tyr, Orat. VII Hobein, cap. VIII. Referirea la Hesiod vizează Munci şi Zile, 122; 252.

23. „Nu sâ11^ vizibili, nu trag cu arcul, nu sunt răniți"...Ar fi pură prostie de a lua în sens literaFrănile lui Ares sau ale Afroditei, sau arcul lui Apollon. Însă trebuie să-l luăm ad litteram pe Homer când proclamă caracterul lor spiritual: „Ei nu mănâncă pâine, nu beau vin cu sclipiri întunecate" (II., V, 341). Maxim din tyr, Orat. XIII Hobein (Dubn, XIX; vulg., 3), cap. VL

24. ÎnlXXVI (Diibn., XXXII; vulg., 16), cap. VIII, Atena nu mai este numită de Maxim'un daimon, ci o arche: „principiul" virtuții (acea arete care permite lui Ulise să înfrunte victorios toate dificultățile); Afrodita, de asemeni, este principiul dragostei (mitul spune că ea este stăpâna cestului şi împarte dorința); Hefaistos este principiul techne. Această manieră de exprimare aminteşte de stoicism.

25. Filon face şi el apel la acest text, comentând apariția lui Dumnezeu lui Abraham, sub stejarul din Mamvri.

Abraham este aşezat (simbol al liniştii sufletului care gândeşte) la intrarea cortului său (cortul semnifică trupul, tunica de piele a sufletului; trupul, portarul care nu lasă pe nimeni să intre); este miezul zilei (ora la care soarele îşi răspândeşte razele asupra sufletelor pure cu cea mai mare forță)... Abraham ridică ochii şi vede trei oameni (Geneza, 18, 2).

Cum s-a putut ca trei să fie unul şi unul trei, se întreabă Filon? Deoarece Dumnezeu apare inteligenței umane însoțit de puterea sa creatoare şi de puterea sa regală şi pare astfel o treime. Însă nu trebuie să se ia acest pasaj drept pretext pentru a atribui lui Dumnezeu un corp şi proporții umane.

26. Plutarh, De defectu, 417 d.

27. Cf. bidez-cumont, Mages hellenises, I, pp. 178-180; II, p. 275.

28. Porphirius, De abstin., II, 40.

29. Porphirius, De philos. Ex orac, p. 147 30. Plutarh, De defectu, 14.

31. Origen, Contra Celsum, VII, 6.

32. Plutarh, De defectu, 21 sf.

33. Cf. supra.

34. Cf. friedl, Die Homer Interpret. Proklos, pp. 29-30 35. Plotin, Enneade, III, 5, 9.

36. Cf. p. 322.

37. Plotin, Enneade, III, 5, 8. Cf. jean pâpm, Plotin ei Ies mythes Revue philosophique, Louvain, 53, fev. 1955, pp. 8-14.

38. El menționează adulterul Ares-Afrodita doar pentru a respinse interpretarea astrologică: „Se admite că Marte şi Venus, într-n anumită poziție, sunt cauză a adulterelor, ca şi cum aceste astre ar imita intemperanta oamenilor satisfăcându-şi dorințele unul prin celălalt”...Enn., III, 3, 6.

39. Hesiod, Theogonia, 126-210; 453-506; 1617-35.

40. II., VIII, 479; XIV, 203.

41. Enn., V, 5, 3, 18-21.

42. Enn., V, 1, 7, 27 – 31.

— După Produs, Homer nu-l face niciodată pe Cronos să intervină în opera sa: imagine a Inteligenței care nu are cu lumea nici un contact direct.

43. Enn., V, 1, 7, 35-36.

44. Cornutus, Theologia, cap. 1.

45. Ibid., cap. 1, p. 2, 10.

46. Ibid., cap. 6, p. 7, 4-5.

47. Ibid., cap. 6, p. 7, 4-5.

48. Kpovo? = Kopoț, evocă ideea de „sațietate”.

49. „Saturnus, quod saturetur”...De natura deorum, II, 25, 64. Sf. Augustin (De consensu Evang., I, 23, 35J speculează încă şi mai mult explicând Saturnus ca pe un cuvânt hibrid: Satur vocț. Cf. p. courcelle, Les letlres grecques en Occident, de Macrobe d Cassio-dore, pp. 162 – 3.

50. Platon, Cratylos, 396 b.

51. Cf. p. 227.

52. Cornutus, Theologia, cap. 7, pp. 7, 21 – 8, 3.

53. Ibid., p. 8, 3-6.

54. Zeus este pentru Plotin demiurgul şi sufletul lumii în acelaşi timp. Cf. Enn., IV, 4, 9 şi 10.

55. Enn., V, 8, 13, l-l1.

56. br£hier, Enn., V, p. 134.

57. Să mai semnalăm că Plotin face din Minos, numit de către Od., XIX, 178 „familiar al lui Zeus”, prototipul înțeleptului care se dedă contemplării interioare (Minos mergând la Zeus la fiecare nouă ani), împărtăşind apoi semenilor săi fructul contemplației sale (Minos stabilind legi). Enn., VI, 9, 7.

58. Cf. porphirius, Viața lui Plotin, 15.

59. Eusebius, Praep. Evang., III, VII urm. Fragmente adunate de către J. bidez, Vie de Porphyre, Gând, 1913. Eusebius, crede

Bidez, a consultat textul însuşi al lucrării; el l-a rezumat, trun-chiindu-l uneori. (Vie de Porph., p. 145,). Lydus, care dă în De mensibus mai multe dezvoltări ale lui Ilepl dva^uâtcov, trebuie şi el să fie tributar lui Eusebius.

Bidez (p. 150) notează mai multe corespondențe între Porphirius şi Macrobius (Saturn., cap. 17 la 23/Sursa lor comună este Ilept 0&fâ>v al lui Apollodor. G0. Fr. 2. Bidez = Pr. evang., III, VII, 2-4.

61. Cf... bidez, Vie de Porphyre, p. 155.

62. Fr. 3 Bidez = Pr. evang., III, IX, l-5.

63. Fr. 3 Bidez = Pr. evang., III, IX, 11 şi 13.

64. Ibid.

65. Cf. p.118. Rezumând întreaga exegeză alegorică, Eustathius spune că Zeus este când spirit, suflet al lumii, când aer, eter, soare sau cer. Eustathius, 128, 25.

66. Fr. 4 şi 5 Bidez = Pr. evang., III, XI. In Omiliile clemenline (cf. p. 200, n. 76*), Apion distinge de asemeni mai multe zone de aer: Artemis (fecioară) este stratul inferior, rece şi steril; Hera, stratul superior, temperat şi fecund. Deasupra ei se află căldura toridă a eterului (fecioara Atena). Om. ci., VI, 9.

67. Fr. 6 şi 7 Bidez = Pr. evang., III, XI, 7, 10, 15.

68. Fr. 8 Bidez = Pr. evang., III, XI, 22.

69. Fr. 8 Bidez = Pr. evang., III, XI, 23-29.

70. Fr. 8 Bidez = Pr. evang., III, XI, 3l-32.

71. Cf. Eusebius, Pr. evang., III, XIII, 22, rezumând tendințele generale ale lui Porphirius:„...Un zeu unic umplând toate lucrurile cu diversele sale puteri, parcurgând totul şi guvernând totul, prezent în toate lucrurile într-un fel necorporal şi invizibil...”.

72. Ni se pare că J. Bidez (Vie de Porphyre, p. 152,) exagerează puțin importanța astrologiei în lucrarea lui Porphirius.

73. Fr. 8 Bidez = Pr. evang., III, XI, 36, 39-40.

74. Fr. 9 Bidez = Pr. evang., III, XI, 42.

75. Cf. supra, partea Ii-a.

76. Porphirius, Ad Aneb., 10, 16; De abstin., II, 38; Ad Marc., 16, 19. Tratatul lui Plutarh (?) IIspl Aaisdtaov, pe care îl citează, atri-buindu-i o oarecare importanță, acelaşi Eusebius (Pr. evang., III, 1, 1 – 5), prezintă multe analogii: Zeus este „puterea caldă şi înflăcărată”, Hera, „natura umedă şi pneumatică”...Hera, zeița căsătoriilor, se confundă cu Leto, mama lunii (Artemis, confundată cu Ilithya).

Aceste speculații se prelungesc la Lydus şi Macrobius, care citează frecvent pe „fizicieni”: să înțelegem prin aceasta pe stoici ma' întâi şi apoi pe cei care, după exemplul lor, reduceau divinitățile la forțe sau elemente naturale.

CAPITOLUL XI

O. 6.

Li. 12.

Proclus, In Remp., I, 71, 3 Kroll; II, 318, 4. Cf. suidas, s.v. Syrianus. Cf. friedl, Die Homer Inlerpr. Proklos p. 46.

Suidas, s.v.

Prochis, In Remp., I, 95, 27.

Proclus citează des pe Syrianus: în legătură cu visul înşelător trimis lui Agamemnon (In Remp., I, 115, 27J; cu hierogamia Zeus-Hera pe muntele Ida (ibid., I, 135, 1); de uciderea de către Ahile a celor doisprezece captivi troieni

(Ibid., I, 152^ cu Teomahia (ibid., 1, 95J. Proclus asigură că nu trădează gândirea „tatălui său” (ibid., 1, 72; 205, 21). Cf. friedl, Die Homer Interpr. Proklos, p. 51.

Proclus, In Remp., I, 60 – 205, ed. Kroll.

Asupra idealizării lui Homer de către Proclus, cf. supra.

Rivaud, Hist, philos., I, p. 554.

Elementatio iheologica, 192 şi 194. Cf. vacherot, IJistoire critique de Ve'cole d'Alexandrie, tom II, p. 300, p. 305.

Proclus, In Plai. Theol, V, 14; In Parmen., IV, 208-11; In Tim., 81.

Cf. vacherot, ibid., p. 312 urm.

Proclus, In Tim., 309. Cf. vacherot, ibid., p. 323.

În Tim., 23; 69. De mal. Subst., 3. Cf. vacherot, ibid., 345-6.

Proclus, în Plat. Theol., I, 28. Cf. vacherot, ibid., 372 – 4.

HO vii, 7tp6o8oț, îjtiaTpo<pf|.

Proclus, Elem. iheolprop. 78, 79; în Plat. Theol., 111, 25,26, 27 etc. Cf. vacherot, ibid., 781 – 8.

Proclus, Elem. theol., prop. 23. Cf. vacherot, ibid., pp. 270-2.

Proclus pare chiar să distingă trei Zeus: primul este îiticrtpocpfi al primului element al zeilor intelectuali (Cronos); este Nous-ul demiurgic (in Remp., I, 98, 27), demiurgul universal (In Crai-

— Al doilea aparține primei triade a lumii sufletelor. —

Pe al treilea, îl pune în al doilea grup al sufletelor, printre „zeii separați” (Geol dnoXuToi).

Ii. 28. 29. 30. 31. 32.

: s3.

Voepov, voTixov.

DYKoX. Onr|TTiț, IIII, 205 etc.

În Crat., 66, 25; In Plat. Theol, V, 3, p. 253 o; p. 256 m. Cf. friedl.

Die Horn. Iul. Proklos, p. 96.

Proclus, In Plat. Theolog., V, 14; In Parmen., V, 31. Cf. vacherot, ibid., pp. 137 şi 320.

Proclus, In Remp., I, 134, 10. Friedl, Die Horn. Int. Proklos., p. 96.

II., XIV, 294. Proclus, In Remp., I, 135, 4. Cf. friedl, ibid.,. 97.

/., XIV, 338. Proclus, ibid.

, proclus, In Tim., I, 143, 11; II, 98, 25. Cf. friedl, ibid: p. 98. Timaios, 34 a: „Şi pentru că (pentru rezoluția sa circulară) lumea nu avea nevoie de picioare, (Zeul) l-a făcut să se nască fără picioare”.

II., XIV, 181.

Proclus, In Remp., I, 137, 27. Friedl, ibid., p. 100. Proclus, In Remp., I, 137, 30. Ibid., 138, 4. Ibid., 133, 5. Cf. p. 91.

Od., VIII, 266. (= 370 şi urm., trad. G. Mumu). Proclus, In Remp., I, 142. Ibid., I, 95, 21. Ibid., 1, 141, 28. Ibid., 1, 126, 19. Ibid., 1, 142, 14. Cf. friedl, ibid., p. 97.

Cf. p. 138.

Mitul lui Hefaistos azvârlil, din înaltul cerului marchează, după Proclus, purcederea divinului de sus în josul scării ființelor, în creația vizibilă (In Remp., 1, 82, 9j; el semnifică de asemeni că demiurgii lui Ilefaistos se extinde la toate ființele vizibile (In Tim., I, 142, 16). Cf. friedl, ibid^, 'p. (591. Este ceea ce Proclus numeşte uspisEț, td^eiț, KWipoi.

Proclus, In Tim., I, 163, 6. Cf. friedl, ibid: p. 83.

Friedl, Die Horn. Interp. Proklos, p. 83.

Proclus, In Remp., I, 89, 22.

Ibid., I, 92, 27.

Ibid., I, 90, 15. II., XX, 22.

FeyKâcuioi 6eoi.

Proclus, In Crat., 49, 15.

Proclus, In Tim., III, 199, 2.

tț J

2. HERACL. PONT., în CLEMENT DIN ALEXANDRIA, Slrom., 1 F, XXXI' 130. Cf. Lâvv, Leg.

— Pyihog., pp. 31 şi 34.

3. Ilsptcroog, impar, înseamnă la origine „care debordează, rare depăşeşte".

4. Cf. mai ales plutarh, E de la Delfi, 387 e urm.

5. ID, Ibid., 388 a.

— Despre aritmologia pitagoriciană, vezi robin, La pense'e grp. 71; burnet, Aurore de la science gr., p. 122; abel rey, La jeunesse de la science grecque., p. 270.

6. Impar echivalează cu Jtepaț, limitare, ordine, principiu de organizare; par corespunde cu dneipov sau dopicnov: nelimitat, indiscernabil, neorganic. Cf. w. – a. heidel, Ilspotg and îrceipov în the pythagorean philosophy, în Archiv fur Geschichte der Philo~ sophie, 1901, XIV, p. 384.

Proprietățile imparului şi ale monadei pot fi practic schimbate între ele; la fel pentru par şi diadă.

7. Viața şi poezia lui Homer, 145, p. 416, 13.

8. Ibid., 145, p. 417, 4.

9. /., II, 204. Citat de Viața..., 145, p. 417, 6.

10. Od., III, 127-8. (= 167 —Ifi9, trad. G. Murau).

11. Viața..., 145, p. 417, 10.

12. Ibid., p. 417, 14.

13. E de la Delfi, 390 e.

14. 1+1, contrarii sau neasemănâtpare; +1, readuse la unitate. De unde 3 – armonie, pace, concordie, unire. ps.

— Iamblichos, Theo' logoum. Aritkmel., p. 16. (ed. Ast).

15. Philon, Quae.it. în Genes., IV, 8. Cf. lydus, De mens., II, 8 (aceeaşi formulare şi evident aceeaşi sursă): „Pentru pitagoricieni, triada printre numere, triunghiul dreptunghic printre figuri sunt fundamentul şi geneza tuturor"...Lydus citează şi el câteva rânduri ma' încolo, versul homeric, precedat de aceeaşi formulă ca şi la Philon: „nu degeaba se spune".

16. Porphirius, Viața lui Pitagora, 38.

17. Od., III, 6-8. (=10, trad. Mumu).
18. Od., XI, 131 (=176, trad. Mumu).
19. II., XXIII, 175.
20. II., VII, 161.
Od., XI, 311 —12. (^416 III. 53-
— 417, trad. Mumu).,., f (.;. {!
I,.
II, VI, 174.

24. La toate exemplele precedente citate de Viața şi poezia..., 145, s-ar mai putea adăuga taurul de nouă ani pe care îl jupoaie Eol pentru a-l sărbători pe Ulise (Od., X, 19J şi cele nouă zile (Od., X, 28j de navigație la plecarea din insula lui Eol.

25. Cf. Viața..., 145, p. 418, 11; scol. P la/., I, 49 (în Anecd. Paris. Ed. Cramer, III, p. 122) „Homer consideră în general numărul impar superior celui par, iar filosofii pitagoricieni au dat o mare importanță numărului impar... Cifra nouă este cu deosebire perfectă, pentru Homer. Este pătratul impar al primului număr impar".

Cf. lydus, De mens., IV, 122: „Divin este numărul nouă, compus din trei triade: după spusele lui Porphirius, el păzeşte culmile teologiei, după înțelepciunea chaldeeană".

Plutarh (Quaest. Conviv., IX, ii, Despre numărul muzelor) scrie şi el: „Toți şi toate celebrează eneada ca pătratul primului număr impar..." Aşa vorbeşte Herodes. Ammonius surâde de avântul său şi completează lecția de aritmologie: nouă reprezintă de asemeni suma primelor două cuburi 1(1 X 1 Xl) + 8(2x2x2); el este de asemeni suma primelor două numere triunghiulare, amândouă perfecte: T_ şi 99 • • •

Viața..., 145, înc.

Pentru cei vii, cf. Od., VI, 154 şi 155: Ulise declară de trei ori fericit pe tatăl Nausicăi şi pe mama sa, de trei ori fericiți pe frații săi...

Pentru morți vezi Od., V, 306.

Herodot, I, 32.

«xcâpeov ps.

— Iamblichos, Theologoum. Arithmet., ed. Ast, p. 21. Cf. theon din smyrna, Expos. Malh., p. 100.

Se va putea găsi un excelent rezumat al aritmologiei anticilor la macrobius, Comentariu la Visul lui Scipio, I, cap. V şi VI. Macro-bius este un spirit cultivat care ştie să pună „philosophia" la înde-mâna cititorului său...,., DELATTE, Et. Utt. Pyth., p. 231.

Cf. sf. augustin, De musica, cartea I. Vezi marrou, Saiht 2£iigu$-tin, p. 450. ' ' V;»

Od., V, 362. (= 348, trad. G. Mumu). • „.

— Fi*. clement, Strom., V, XIV, 107, 3, ed. Sthâlin. I; r, V: -

Izvorul lui Clement – şi al lui Philon, care cântă îndelung gloria hebdomadei (De mundi opif., 35 – 42 j – ar putea fi Aristobul-Busebius (Praep. Evang., XIII, 12J citează pe acest autor pentru pasaje paralele cu cele din

Clement. Cf. delatte, Et. Litt. Pyth 232: Vn fragment d'arithmologie dans Clement d'Alexandrie.

35. Delatte, ibid., p. 140.

36. ps.

— Iambl., Theolog. Arithmet., ed. Ast, p. 7.

37. Cf. p. 147 38. Cf. macrobius, In Somn. Scip., XI, 12, 5.

39. Plutarh, E de la Delfi, 388 e.

40. Lydus, De mens., 11, 6. Aceleaşi raporturi sau identificări în ps.

— Iambl., Theolog., p. 6; nicomah (în photius, Biblioth., ed. Bekker, p. 144), care egalează monada cu soarele; hippolyt, Refut. Haer., VI, 2, 28 şi 25; cyril, Adv. Julian., I, p. 30, Aubert; ps.

— Justin, Cohort., 19 (pitagoricienii numeau alegoric pe Dumnezeu monada); clement Protrept., VI, 72, 4 (delatte, El. Litt, pyth., pp. 197-8).

Monada este dată, în aceste diverse surse, drept Dumnezeul unic, tatăl şi principiul tuturor, spirit şi suflet al universului şi lumină cerească.

41. Lydus, De mens., II, 7. Cf. IV, 148.

Iată de ce, după Lydus, prima zi a săptămânii este consacrată soarelui, iar a doua lunii.

42. Lydus, De mens., IV, 64.

43. NICOMAH, II1 PHOTIOS. Cf. DELATTE, Et. Litt. Pyth., p. 144.

44. Lydus, De mens., IV, 64: „Cu dreptate spune Philolaos că diada este tovarăşa de pat a lui Cronos, adică a timpului”...Cf. IV, 159: „Filosofii numesc, materia Hades şi Tartar, fiindcă este „tulburată” (tapaTTonEvnv) şi fără linişte”: materia este obscură („invizibilă” ca şi Hadesul), este agitată în permanență (joc de cuvinte T arțar-ta p<mou6vr|. Cf. proclus, In Remp., II, 193, 16: Tartarul „ținutul materiei dezordonate şi obscure, loc în care confluează ultimele elemente ale lumii”.

45. Cf. rivaud, Hist. de la philos., I, p. 228.

46. Anatolios, itepl 6eKâ5oş, I. Cf. ps.

— Iamblichos, Theolog. Arithmet., p. 7. Vezi delatte, Et. Litt. Pyth., p. 123.

47. Aetius, II, 7, 7 (delatte, ibid., p. 278).

48. II., VIII, 16.

49, Astfel de speculații au un caracter ceva mai ştiințific decât teoria atribuită de Hippolyt egiptenilor (neopitagoricienii din Alexandria, traduce Wendland) conform căreia emisfera de sus, conținând aer şi foc, ar corespunde monadei (lumină, viață, justiție), pe când cea de jos, compusă din pământ şi apă, ar fi diada (moarte, obscuritate, injustiție), hippol. Ref., IV, 43, 3. Cf. cumont, Symbol, fun., p. 44.

50. Despre şcoala lui Epimenide, cf. dieterich, Abraxas, p. 130. Lydus, De mens., IV, 17.

51. Lydus, De mens., IV, 17.

52. IL, III, 237; 243-44.

53. Oi., XI, 303-4. (=406-407, trad. Mumu).

54. Philolaos consacra xă f|u. IKî>KX, ia xoî? AiooKoupoig = damasc, II, 127, 7, Ruelle = Vorsok.7, 44 A 14 (I, 402, 31).

55. Iamblichos, în Viața lui Pitagora (nr. 155 = Aristoxenes), spune că membrii sectei, înainte de a mânca, trebuiau să facă o libație lui Heracles şi Dioscurilor şi că aceştia din urmă reprezentau armonia universului.

Ei reprezintă această armonie pentru că sunt un model de înțelegere frățească (cf. theognis, 1087 – 1090; theog., Idyl., XXII, 23. Vezi chapouthier, Diosc, p. 240), crede Boyance şi nu pentru că ar fi cele două emisfere: principiul exegezei este moral şi nu provine „dintr-o rece cosmologie" (boyanc6, Le culte des Muses, p. 243, n. 1. Contra Delatte, Et. Litt. Pyth., p. 115). Totuşi nu trebuie să uităm că exegeza lui Philolaos (Dioscurii = semi-cercuri) a precedat cu siguranță şi fără îndoială a inspirat pe cealaltă (Dioscurii=semi-sfere). Iar Philolaos a putut fi determinat să formuleze ecuația sa atât din rațiuni „fizice" (sus şi jos, alternanță) cât şi din rațiuni morale (acord perfect).

56. Philon, De decalogo, 12, 54. „Mitografii, care împărțiseră cerul în două emisfere, una deasupra, cealaltă dedesubtul pământuhii, le-au numit Dioscuri, adăugind fabula minunată că fiecare trăia o zi din două. Căci cerul îndeplinind constant şi fără oprire revoluția sa, cu necesitate fiecare din cele două emisfere va lua în fiecare zi locul celeilalte, aflându-se, după cât ni se pare nouă, când sus, când jos, dar în realitate nu există în sferă nici sus nici jos." Trad. Cumont, în Symb. Fun., p. 68.

Empedocle vorbea deja de două emisfere, după doxografi (cf. Vorsok.7, I, 288, 26; 293, 4 şi 33).

57. Sextus emp., Adv. Phys., I, 37: „Cele două emisfere, deasupra şi dedesubtul pământului, se numesc Dioscuri de către savanții din acele timpuri. Iată de ce Homer, făcând aluzie la aceasta, spune în legătură cu ei...".

58. Iulian, Orat., IV, 147 a. „Unii au presupus că «teologii» desemnau (prin aceasta) cele două emisfere ale universului. Nu este deloc aşa: nu ne putem imagina cu uşurință cum trăiesc ei o zi din două: în fiecare zi progresiunea lor către lumină se face în mod insensibil".

59. Eustathius, 1868, 33 urm.

60. „Ei (Gemenii) trec sub pământ şi par că mor, la apusul lor; când răsar se spune că trăiesc", eustathius, 1868, 31.

61. Scoliile B şi Q la Od., XI, 303 spun la fel; ele adaugă: „El (Homer) a dat numele de zi şi nopții: divinitățile se află totdeauna în lumină".

Euripide este primul care atestă această schimbare a Gemenilor în constelație (cf. h. gr&goire, în euripide, Helene, C. U. P., p. 58, n. 1).

62. Philon, De somniis, I, 23, 150. Iată traducerea întregului pasaj: „Viața ascetului, care se nevoieşte pentru desăvârşire, este asemenea cu scara văzută în vis de către Iacob: ea cunoaşte suişuri şi coborâşuri şi chiar dări înapoi. Uneori navigația este bună, alteori este rea.

„O zi din două, aceasta este, aşa cum s-a zis, (deviza) vieții ascetice: o zi viu şi treaz, o zi mort sau adormit"...Şi poate că acest lucru nu este fals: înțelepții au primit ca locuință Olimpul şi regiunea celestă..., răii, străfundurile Infernului, neînvățând decât să moară de la început şi până la sfârşit... Asceții se află suspendați între cele două extreme. (Ei urcă şi coboară ca pe o scară, când antrenați către înalt de către o viață mai bună, când traşi în jos de către una rea, până la împărțirea finală a răsplăților...) „.

63. Despre Eoîul homeric, cf. Od., X, început.

Numărul 4 este numit tpuaiț kou aâ6Xa, „Natură şi Variat", în

Theologoumena lui Nicomah, rezumat de Photios (Bibliolkeca, ed. Bekker, p. 144 a^.

Theologoumena lui Ps.

— Iamblichos, care depinde aici de Nicomah (Cf. delatte, Et. Litt. Pylh., p. 195) ne spun: „Ei numesc natura lui Eol tetrada (numărul patru), pentru a pune în relief varietatea caracterului său; mai mult, fără ea, nu există organizare a universului: de aceea o numesc peste tot un „purtător de chei al Naturii"; poetul spune că Eol dispune de vân-turi sferice, astfel încât a fost numit Hippodates, din cauza rapidității astrelor care le produc şi a cursei lor neîntrerupte: căci Eol este anul, în virtutea varietății produselor care se nasc în cursul său".

64. Afrodita, zeița dragostei şi a „generației", va fi şi ea cifra patru. Cf. lydus, De mens., IV, 64: „întreaga natură sensibilă este compusă din patru elemente şi această natură ar fi Afrodita, după fiziologi"...El adaugă că patru este primul număr pătrat, care este de asemeni tetractys şi că este primul număr marcând solidul, sau corpul.

Să nu uităm că Afrodita, zeița vieții, de semnează de asemeni sufletul, principiu al vieții (cf. mitul adulterului lui Ares cu Afrodita, p. 371). În acelaşi timp, patru este şi numărul sufletului. Acelaşi Lydus, explicând în De mensibus (II, 9) de ce a patra zi a săptămânii este consacrată lui Hermes (noi o numim încă şi azi ziua lui Mercur) subliniază că sufletele umane, de care se ocupă Hermes, sunt pentru Pitagora dreptunghiuri: ele au patru vârfuri: voOg, feniaxfiuri, 86£<x, aâo6ri<Ti<; cele patru mijloace de cunoaştere: intuiția intelectului, ştiința logică, simpla opinie sau credința, senzația. Cf. aetius, I, 3, 8.

65. Carm. Aur- 47.

66. Dacă mişcarea sferică este cea mai perfectă, patru este de asemeni un exemplu de simfonie de o frumusețe perfectă: singur printre toate numerele, este un pătrat egal în acelaşi timp cu produsul şi cu suma factorilor săi (4 = 2 + 2 şi 2-2). Lydus, De mens., II, 9.

67. Cf. p. 199.

68. Heracles (ca şi Hermes şi Dionysos) este eponimul cifrei 4 (nicomah, în photios, Biblioth., p. 144, ed. Bekker): or Nicomah făcea de asemeni din Heracles timpul, sau soarele, autor al timpului. Cele douăsprezece munci impuse de către Eurystheu (marele zeu) reprezentau parcursul soarelui prin cele douăsprezece semne ale zodiacului. Duşmănia Herei era rezistența aerului la traiectoria solară. Nicomah scrie: „Heracles, cel care străpunge aerul în cursul revoluției anotimpurilor, adică soarele" (lydus, De mens., IV, 67). (Asimilarea soarelui cu Heracles este menționată în Ilepl dyaXuâ-t<ov a lui Porphirius.

C9. Cf. p. 194.

70. Aritmoîogia se reduce uneori la un simplu calambur sau la un joc pueril de etimologie: de exemplu şase se va numi Amphitrita sau de două ori trei „având de o parLo şi alta. Două triade" (ps!

: iamblichos, Theolog., ed. Ast, p. 38). -:. – 71. Iydus, De mens., II, 12....

72. ps.

— Iamblichos, Theolog., p. 41 şi p. 53, ed. Ast. '.

73. Ibid., p.53.; •;' 74. Cf. /., V, 747; Od., III, 135). Lydus, De mens., III, 9. „Iată de ce se numeşte fecioara cu tată puternic, deoarece este produsul singurei monade care conține toate lucrurile şi cărora le-a servit de fundament: monada este cauza tuturor lucrurilor".

75. &Kivr|Tov, spune Lydus (De mens., II, 12J. Speculații care urcă desigur la Philolaos, citat cu câteva rânduri mai înainte.

76. ps.

— Iambl., Theolog., ed. Ast, p. 53.

Alte numere, între unu şi zece, sunt „fără mamă": trei şi cinci; altele sunt „virgine": toate cele care sunt mai mari decât cinci. Privilegiul lui şapte este de a reuni în el cele două caractere.

77. ps.

— Iambl., Theolog., p. 58.

78. Ibid., p. 58.

Sfera aerului urmează imediat după cea a stelelor fixe şi cele şapte sfere planetare, înaintea celei a apei şi a pământului. Aşa calculează, de pildă, Numenius (cf. proclus, In Remp., II, 130, 7).

79. ps.

— Iamblichos, Theolog., p. 58, ed. Ast.

80. Ibid.

81. Od., I, 52: 6A, o6<pp (Bv (= 79, Mumu oloophron înseamnă „cu gânduri duşmănoase, răufăcător").

82. Scol. la Od., I, 52. Cf. p. 122.

83. Gf. Eustathius, 1389, 55.

84. Eustathius, 1389, 59.

85. Cf. rivaud, Revue d'Hist. de la Philos., ian.

— Mart. 1928, pp.1 – 26; rezumat în platon, Republ., X, nota la 616 c, col. Bude.

86. Eustathius, 1390, 14.

87. Rep., X, 616 b.

88. Eustathius, 1389, 63.

89. Od., I, 50. (= 76, trad. Mumu).

90. Eustathius, 1390, 7.

91. ps.

— Iamblichos, Theolog., p. 59, ed. Ast.

Siîuerpoț înseamnă aici „axa sferei", ca la Aristotel, De motu an., 3, 4.

92. În theon din smyrna, Astr., XV, pp. 140-l41, Hiller (Teubner), 1878.

93. Platon, Republ, 616 c.

94. Decada, pentru pitagoricieni, exprima numărul însuşi al sferelor, pe care îl sporiseră la zece, socotind şi pământul şi imaginând antipământul.

Asupra a tot ce putea semnifica decada, în afara Atlasului homeric, cf. aristotel, Met., I, 5, 986 a 8; theon din smyrna, II, 49, p. 106, 7 Hiller; şi Theologoum. Lui Ps.

— Iambl., p. 60.

95. Platon, în Phaidon (99 c), critică prin Socrate sistemele mecaniste ale lui Anaxagora şi Empedocle, care în loc să caute în Bine şi în Idei adevărata cauză care ordonează şi menține universul, cred că „descoperă vreun Atlas, mai puternic decât acela, mai nemuritor şi care menține mai bine împreună părțile lumii".

Ca element unificator al universului sau „axă" a lumii, Atlas era şi un supranume al monadei (Theolog. Lui nicomah la photios, Bibliot., 140. Cf. delatte, Et. Litt. Pyth., pp. 143-44). Olympiodoros, în comentariul său la Phaidon, arată că Atlas-ul homeric în loc să lege împreună lumea cerească şi cea terestră, ține pământul îndepărtat de cer, cu coloanele sale, după textul' însuşi al lui Homer: el separă în loc că unească (olympiodoros, 224, 31 Norvin).

96. Cf. infra, nota compl. 2.

97. Cf. Vorsok? 44 A 14 (I, 402, 17).

SFÂRŞIT